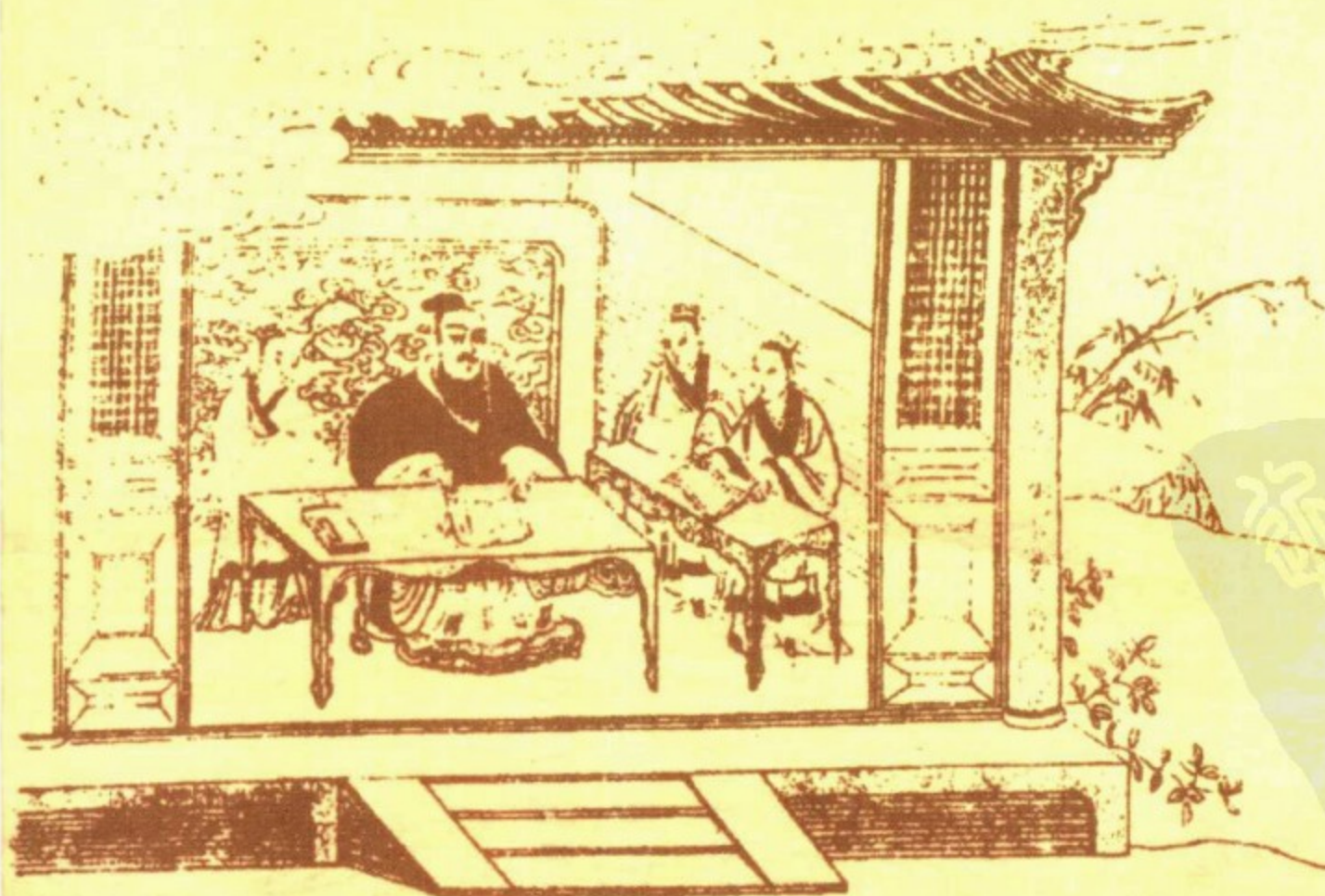


王博 著



易学智慧丛书
朱伯崑 主编

易传通论



中国书店

责任编辑：钱律进
封面设计：王 鹏
题图制作：冯其盛



易学智慧丛书
朱伯崑 主编

《易传通论》

《象数易学》

《易学与人文》

《易学与史学》

《易学与天文学》

《易学与生态环境》

《易学与中国传统医学》

《易学与数学奥林匹克》

ISBN 7-80663-165-8



9 787806 631652 >

ISBN 7-80663-165-8/B ·124

定 价：16.00元

易 传 通 论

王 博 著

中 国 书 店

北京·2003 年

责任编辑：钱律进

封面设计：王 鹏

题图制作：冯其盛

易学智慧丛书

易 传 通 论

王 博 著

出版：中国书店

地址：北京市宣武区琉璃厂东街115号

邮编：100050

电话：010-63017857

发行：全国新华书店经销

印刷：北京市李史山胶印厂

开本：850 × 1168 1/32

版次：2003年8月第1版 2003年8月第1次印刷

字数：148千字

印张：8.625

印数：0 001-5 000

书号：ISBN 7-80663-165-8/B·124

定价：16.00元

本版书凡印装质量不合格者由本社调换，当地新华书店缺货者可向本社邮购。

内容提要

古老的经典透过儒者的不懈解释，被赋予了新的意义，旧貌换新颜。《易传》既是《易经》的一部分，又是对更古老的一部经典《周易》的解释。通过对《易传》如何解释《周易》的分析，可以为我们研究经典形态从旧到新的转变，研究此一阶段经学的形成过程等问题提供重要的线索。

本书考证了《易传》每部分的作者、年代，分析了《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等解释《周易》的体例，阐释《周易》博大精深的思想。

作者简介

王博，1967年生于内蒙赤峰，北京大学哲学博士，北京大学哲学系副教授。主要研究中国哲学史，著有《老子思想的史官特色》、《简帛思想文献论集》等，发表学术论文四十余篇。

封面题图：顾炎武日知一事

新解
船
PDG

目 录

总序一（任继愈）

总序二（朱伯崑）

引言：经典及其解释 /1

一、六经的形成 /3

二、为什么需要经典 /8

三、经典的解释 /13

第一章 《易传》的形成与编纂 /23

一、从《周易》到《易传》 /24

二、《易传》的年代和作者 /32

三、《易传》的编纂 /39

第二章 《彖传》 /44

一、《彖传》的作者和年代 /45

- 二、《彖传》解经的体例/50
- 三、刚柔说和时的观念/64
- 四、天施地生的宇宙论/69
- 五、人道本于天道/76

第三章 《象传》/87

- 一、《象传》的写作年代/87
- 二、《大象传》解经的体例/89
- 三、《大象传》的义理/98
- 四、《小象传》解经的体例/106
- 五、《小象传》的义理/117

第四章 《系辞传》/126

- 一、关于《系辞传》的年代和作者/127
- 二、对《周易》一书的理解/135
- 三、论占筮与大衍之数/152
- 四、论卦爻象和卦爻辞/161
- 五、一阴一阳之谓道/169
- 六、刚柔相推而生变化/177
- 七、三陈九卦与忧患意识/181

第五章 《文言传》/192

- 一、乾《文言传》/195

二、坤《文言传》 /207

第六章 《说卦传》 /216

- 一、《说卦传》的写作年代 /217
- 二、《说卦传》的内容 /219
- 三、《说卦传》的价值和意义 /244

第七章 《序卦传》和《杂卦传》 /246

- 一、《序卦传》 /246
 - 二、《杂卦传》 /255
-

引言：经典及其解释

对研究古代中国思想的学者来说，经典及其解释的问题是一个需要时时面对的问题。毕竟，在从西汉到晚清的传统学问中，经学始终都居于大宗的地位，这是众所周知的事实。在漫长的历史演变过程中，经学曾经发生过很多的改变，形成了不同的学术形态，譬如经常被学者提到的汉学和宋学，就是其中的两个典型。但无论如何，变化的只是各种解释，经典的地位是从没有动摇的。这正是经学的根底所在，因为所谓经学，简单说，就是经典之学，即解释和阐发经典内容和意义的学问。

经学地位的确立，学者一般都认为是以汉武帝立五经博士和罢黜百家、独尊儒术为标志，这种确立，其实只是藉由外在的政治权威对经学价值和作用的一种承认。在这种承认的背后，表现出经学的发展已经

到了一种较成熟的形态。达到这种较成熟形态的过程，如果从孔子开始算起，就有四百年左右。这四百年，对于经学来说，是最重要的时期，正是在这个阶段，古老的经典透过儒者的不懈解释，被赋予了新的意义，旧貌换了新颜。“周虽旧邦，其命维新”这八个字，用在此时经典的上面，是再合适不过了。遗憾的是，因为各种原因，在一般的经学史写作中，这个重要的过程经常被很简略地一带而过。

本书要讨论的《易传》，在经学中属于易学的范畴。它的地位应该说是相当特殊的。一方面，它本身就是经典的一部分，所谓《易经》十二篇（见《汉书·艺文志》关于“六艺略”的部分），是包括了它在内的。另一方面，它又是对更古老的一部经典《周易》的解释。这种经传结合成为一部新经典的情形具有相当典型的象征和启示意义，也是对“周虽旧邦，其命维新”（《诗·大雅·文王》）的最好诠释。它集中地表现了此时人们理解的经典形态和经典本身形态的漫长距离。可以说，《周易》和《易传》的距离有多大，这两种形态之间的距离就有多大。

尽管关于《易传》作者和成书年代的争论依然存在，而且目前还看不到取得共识的希望，但它出现于从孔子到汉武帝这四百年中，是没有问题的。作为解释《周易》的著作，《易传》在各种解释经典的作品中具有

很大的代表性。它的结构非常系统,保存非常完整,而且还有从马王堆到郭店的最新考古发现做参考。通过对《易传》如何解释《周易》的分析,可以为我们研究经典形态从旧到新的转变,研究此一阶段经学的形成过程,一句话,为研究经典及其解释的问题提供重要的线索。而同时,对经典及其解释的一般情形有些了解,为《易传》的研究也会提供一个重要的背景。基于此种考虑,我们在研究《易传》之前,先对此时期经典及其解释的问题做一些一般性的描述。

一、六经的形成

经学即经典之学。在经学的整个历史过程中,经典的数目曾经发生过一些变化,有五经、六经、七经、九经、十经、十一经、十三经等不同的说法。但无论如何,六经作为最基本经典的地位一直没有改变过。

所谓“六经”,指《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》这六部文献。从汉代起,有时也称“六艺”。它们产生的年代不同,性质也不一样,而且原本也不是一个整体。《诗》本是民间歌诗和宗庙颂歌等的汇编,由“二南”、“十五国风”、“大小雅”和“颂”这几个部分组成,主要产生在西周时期。《书》则主要是一些政治性文件,由史官记载下来,分典、

谟、诰、誓等几种不同的体裁，以西周时期的文献为主。《礼》、《乐》记载周代的礼乐制度，这些制度据说是由周公制定的。《易》由大卜执掌，是占筮之书，供决疑之用。《春秋》则是春秋时期鲁国的史书，由史官写成并掌管。这六部书中，《诗》、《书》、《礼》、《乐》较早地结合为一体。《左传·僖公二十七年》记晋国的赵衰称赞别人的时候，说他“说礼乐而敦诗书。诗书，义之府也；礼乐，德之则也”，是目前所见最早将“诗书礼乐”并提的例子。而且，如果《礼记》提到的情况属实的话，当时的贵族教育，就已经拿“诗书礼乐”作为教本了。《王制篇》说：

乐正崇四术，立四教，顺先王诗书礼乐以造士。春秋教以礼乐，冬夏教以诗书。

这段话中，诗书礼乐被称为四术，四教。四教是说教学的四种课程，四术则是四方面的道术。果真如此，不仅诗书礼乐已经作为教本，而且，每一门课程都有自己的主题。其中讲的教学时间虽颇有些后世四时五行的气息，我们不必过分拘泥，但是内容大体是不错的。我们可以拿另一段更可靠的文字来证明。《国语·楚语》记申叔时论傅太子之道云：

教之春秋，而为之耸善而抑恶焉，以戒劝其心；教之世，而为之昭明德而废幽昏焉，以休惧其动；教之诗，而为之导广显德，以耀明其志；

教之礼，使知上下之则；教之乐，以疏其秽而镇其浮；教之令，使访物官；教之语，使明其德，而知先王之务用明德与民也；教之故志，使知废兴者而戒惧焉；教之训典，使知族类，行比义焉。

孔子以后用诗书礼乐教授弟子，其实是沿袭了周代贵族教育的传统，不过一方面将教学对象扩展到民间，另一方面又为教科书注入了新的精神而已。

“六经”的形成，前人多以孔子为关键人物。《史记·孔子世家》说道：

孔子之时，周室微而礼乐废，诗书缺。追迹三代之礼，序《书传》，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事。曰：夏礼吾能言之，杞不足征也。殷礼吾能言之，宋不足征也。足，则吾能征之矣。观夏殷所损益，曰：后虽百世可知也。以一文一质，周监二代，郁郁乎文哉，吾从周。故《书传》《礼记》自孔氏。

孔子语鲁大师：乐其可知也，始作翕如，纵之纯如，徽如，绎如也，以成。吾自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所。古者《诗》三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义。上采契，后稷，中述殷周之盛，至幽厉之缺，始于衽席，故曰：《关雎》之乱以为《风》始。三百五篇，孔

子皆弦歌之，以求合《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音。礼乐自此可得而述，以备王道，成六艺。

孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》，读《易》韦编三绝，曰：假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣！

……孔子乃因史记作《春秋》，上至隐公，下讫哀公十四年，十二公……至于为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞。弟子受《春秋》，孔子曰：后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。

这一段话，阐明孔子与“六经”的关系，非常详细。以此种说法，近人多有怀疑。不过从《论语》上看，《诗》、《书》、《礼》、《乐》和《周易》是都提到了。《春秋》虽没有涉及，但稍后的孟子却明确说是孔子所作，《滕文公》篇说“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”，并且记载孔子说“知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！”这表明，孔子在“六经”的形成过程中发挥了很大的作用。但这并不意味着六经此时已经成为一个在意义上有密切关系的整体，或者它们都具有相似的地位。因为，种种迹象表明，孔子最重视的还是春秋时期就用来教学的“诗书礼乐”。司马迁说他以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教，《论语》上经常讲的也是这四者，如“兴于诗，立于礼，成于乐”（《泰伯》），以及“子所雅言，诗书执礼，皆雅

言也”(《述而》)等。到孟子的时候,《春秋》才被抬到非常高的地位。但同时,孟子对《周易》是一字也不提的。

从目前的材料来看,“六经”一词最早见于《庄子》之中。《天运》篇中有一个老子和孔子的寓言,孔子在对话中说:

丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经,自以为久矣。

另外,《天下》篇中,也有如下的一段话:

其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者,邹鲁之士,缙绅先生多能明之。《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。

这两段话,一处提到“六经”之名,一处阐发“六经”之大义,过去的学者多视它们为晚出的文字。但新近发现的郭店楚墓竹简中,^①有两篇与“六经”的问题有关。一篇是《六德》,其中有如下的文字:

观诸《诗》、《书》则亦在矣,观诸《礼》、《乐》则亦在矣,观诸《易》、《春秋》则亦在矣。

以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》并提,可知“六经”的系统已经形成。另一篇是《语丛二》,其中说道:

^① 参见《郭店楚墓竹简》,文物出版社,1998年。

《诗》所以会古今之志也者，《书》……者也，《礼》交之行述也，《乐》或生或教者也，《易》所以会天道人道也。《春秋》所以会古今之事也。^①

这不仅提到了“六经”，还撮述了其大义，与《天下》篇有同有异。发现竹简的郭店楚墓被认为是下葬在公元前三百年左右，当战国中期偏后。这不仅证明了《庄子》中有关“六经”内容的真实性，也说明“六经”系统至少在此时已经形成了。

二、为什么需要经典

经典的必要性和正当性并不是不能质疑的。在战国时期，庄子就曾提出过这一问题。《天道》篇所记桓公与轮扁的故事中，古代的圣人之书被明确地表述为先王之糟粕，因为文字并不能记载和传递先王之道。《天运》篇借老子之口也明确说：“夫六经，先王之陈迹也”。同时，法家对经典也表现出了特别的排斥。商鞅就以《诗》、《书》为“六虱”之一，要孝公去之，到了秦始皇和李斯之时，《诗》、《书》等更是

^① 此处文字的排序请参考李零《郭店楚简校读记》，载《道家文化研究》第十七辑，生活、读书、新知三联书店，1999年，第533页。

遭到了彻底的禁止。庄子和法家反对经典的理由并不相同，但有一点是一致的。二者都把经典与先王联系起来，认为经典代表了先王的治国之道。而他们也都反对用先王之道来解决当时遇到的问题。庄子对此的表述是“礼义法度者，因时而变者也”，并把用古代的办法来对付当下的问题比做“推舟于陆”，详见《天运》篇。法家的表述则是“世异则事异，事异则备变”（《韩非子·五蠹》），即是说时代不同了，遇到的问题也不同，因而解决问题的方法也应发生变化。

庄子和法家对经典的排斥与对先王之道的排斥是密不可分的。事实上，经典正被视为是先王之道的载体或者本身就是先王所作，这正是经典权威性的最后根源。《左传·昭公二十八年》记载，晋国的贵族韩宣子聘于鲁，观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》于是发出如下的感慨：

周礼尽在鲁矣！吾于是知周公之德与周之所以王也。

《易》和《春秋》，作为后世经典的组成部分，韩宣子认为从中可以看出周公的德行与周所以王天下的缘由。正可为上述说法提供一个佐证。从这个线索来看，在先秦诸子中，尊崇经典的儒家和墨家同时也是先王之道的维护者，是法古的模范，就更容易了解了。儒家和墨家甚至还为谁法的先王更古而发生争

论。墨家认为儒家只法周而不法夏，所以非古也。^①

在《墨子》中，曾经讨论过判断一个主张正确与否的标准问题。墨家提出了三条标准，《非命上》说：

故言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之，下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。

而第一条古者圣王之事，就记载在经典之中。所以我们看到墨家每每论及一项主张之时，总是引经据典，称述先王如何如何。我们且举一个例子。如《墨子·明鬼下》论证鬼的存在且明智时说：

今执无鬼者之言曰：先王之书，慎无一尺之帛，一篇之书，语数鬼神之有，重有重之，亦何书之有哉？子墨子曰：《周书·大雅》有之。《大雅》曰：“文王在上，於昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。穆穆文王，令闻不已。”若鬼神无有，则文王既死，彼岂能在帝之左右哉？此吾所以知《周书》之鬼也。且《周书》有鬼，而《商书》

^① 详见《墨子·公孟篇》“子墨子曰……且子法周而未法夏也，子之古非古也。”

不鬼，则未足以为法也。然则姑尝上观乎《尚书》，曰：“呜呼！古者有夏，方未有祸之时，百兽贞虫，允及飞鸟，莫不比方。矧佳人面，胡敢异心。山川鬼神，亦莫敢不宁？”若能共允，住天下之合，下土之葆，察山川鬼神之所以莫敢不宁者，以佐谋禹也。此吾所以知《尚书》之鬼也。且《尚书》独鬼，而《夏书》不鬼，则未足以为法也。然则姑尝上观乎《夏书》，《禹誓》曰：“大战于甘，王乃命左右六人，下听誓于中军。曰：……是以赏于祖而戮于社。”赏于祖者何也？言分命之均也。戮于社者何也？言听狱之事也。故古圣王必以鬼神为赏贤而罚暴，是故赏必于祖，而戮必于社。此吾所以知《夏书》之鬼也。故尚者《夏书》，其次商周之书，语数鬼神之有也，重又重之，此其故何也？则圣王务之。以若书之说观之，则鬼神之有岂可疑哉？

墨家对明鬼之义的论证，不惜笔墨引用先王的言行作为证据，而先王的言行就见载于《诗》、《书》之中。而且从行文中不难看出，墨子认为，越古老的书籍，就越具权威性。

虽然墨家思想在主要的方面都与孔子和儒家对立，但若从墨子的学术渊源上论，他却是“学儒者之业，受孔子之术”的（《淮南子·要略》）。其引经据典

的论证方式也是承自于儒家的。与墨家相比，儒家并没有一个明确的“上本之于古者圣王之事”的说法，但“祖述尧舜，宪章文武”（《礼记·中庸》）的做法则是一贯的。孔子自称“述而不作，信而好古”（《论语·述而》），《论语》中多见其称颂尧舜和三代圣王的例子，以他们为理想政治的楷模。如称赞尧是“大哉尧之为君也，巍巍乎！惟天为大，惟尧则之”（《论语·泰伯》）。舜是“无为而治者，其舜也欤！夫何为哉？恭己正南面而已矣”（《论语·卫灵公》）。禹是“禹，吾无间然矣！菲饮食而致孝乎鬼神……禹，吾无间然矣！”（《论语·泰伯》）孟子也是如此，他最推崇的是“先王之道”，《离娄》篇说：“不因先王之道者，可谓智乎？”所以《孟子》书中多见其称引尧舜禹汤文武周公等的事迹。孔子和孟子对古代圣王的印象，当然与经典不能分开。如孟子与弟子讨论尧舜的故事，都出于《尚书》。因此，对先王的先王之道的推崇，表现在具体的论述中，就是常常引经典来说明要表达的思想。这是读者一望便知的。

对先王的推崇，若表现在历史观的方面，就是对古代社会和文化的肯定。孔子把历史文化的发展理解为一个连续的过程，在这个过程中，有损益，而无实质性的变革。他在应答弟子子张的问题时说：

殷因于夏礼，所损益，可知也。周因于殷

礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也（《论语·为政》）。

王朝政权的更替和转移并不意味着文化的彻底变革，三代之礼的差别只限于一些具体的损益。由前视后，虽百世也是如此。这个想法，到汉代董仲舒的时候，就表述为“道之大原出于天，天不变，道亦不变”（《举贤良对策》，见《汉书·董仲舒传》）。至于三代的变化，只是“徙居处更称号”，改正朔，易服色（《春秋繁露·楚庄王》）等细节性的东西。这种对历史发展连续性的信任与强调，正是其相信经典价值的重要基础。

三、经典的解释

无论历史如何的连续，时间的差别以及由此导致的一系列差别是谁也不能否认和忽视的。先王之道和经典毕竟是过去的东西，要想“执古之道，以御今之有”（《老子》），就必须把先王之道用当时的语言和观念表现出来。这就是经典解释的问题。如果说经典是经学的根底，那么经典的解释则是经学的灵魂和生命力所在。经典需要解释是因为它必须面对新的环境和问题。它与当时的人们存在着时间和空间的距离，因而也就存在着心灵的距离。通过解释可以消除这一距

离感，而使古老的经典在当下的现实中仍具足够的生命力。在神话研究中，学者们津津乐道于中国神话的历史化问题，而这种历史化就是通过解释来完成的。典型的例子是孔子对“夔一足”的解释，“夔”在神话中是个只有一条腿的神，所以说“一足”，但是孔子却利用汉语的歧义性，把“夔一足”理解为有夔一个人就足够了。（《韩非子·外储说左下》）对于“不语怪力乱神”（《论语·述而》）的孔子来说，进行这样的解释是完全必要的。

经典解释的问题可以从如下两个方面讨论。一是解释的方法，二是解释的意义。解释的方法涉及到解释合理性的问题，而解释的意义则牵涉到解释目的的问题。我们先来看第一个方面。可以从一个例子开始，《论语》有一段孔子和子夏读《诗》的记载，《八佾篇》说：

子夏问曰：“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”。何谓也？子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎”？子曰：“起予者商也，始可与言诗也？”

“巧笑倩兮，美目盼兮”出自于《诗·卫风·硕人》。本来是对一个美丽女子的描述。“素以为绚兮”句今本《诗经》所无，孔子把它解释为素底上绘画，子夏又进一步从中看出礼后的问题。经过这样两层的解释，体会出的意义和《诗》本义之间的距离已经相当遥

远。但是这个距离正好可以填充我们上面提到的心灵距离。问题是：这种解释的合理性何在呢？

这就涉及到对经典本身性质的了解。为了使解释成为可能，必须有一个将经典意义普遍化的手段，使经典从本性上来说就具有多元解释的可能性，从而为后来的解释提供合理性的基础。儒家显然意识到了这一问题，而且给了很好的答案。还是以《诗》为例，《诗大序》说：

诗有六义焉：一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂。（孔颖达《毛诗正义》）

这六义之中，风雅颂讲诗的来源和作用，如“风”是“上以风化下，下以风刺上”，“雅”是“正也，言王政之所由废兴也”，“颂”是“美盛德之形容，以其成功告于神明者也”。而赋比兴则是讲诗的性质和体例。赋是直接铺陈，比是以此喻彼，兴是以此兴彼。其中比兴是最值得留意的。它不仅是做诗的方法，也是读诗的方法。依此种理解去读，则诗言草木就非草木，诗言爱情也非爱情，它们的意是在言外的。如《诗大序》在解释原本是情诗的《关雎》时，就说是“后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇也”。《孟子·告子上》解释“既醉以酒，既饱以德”（《诗·大雅·既醉》），就说成是“饱乎仁义

也”。而最明显的例子则见于马王堆和郭店的《五行篇》，^①这篇共引诗十余次，可以视为先秦儒家解诗的代表。我们举帛书中的一例：

“尸鸠在桑，其子七兮。淑人君子，其仪一兮。”“能为一然后能为君子，君子慎其独。”“〔燕燕〕于飞，差池其羽，之子于归，远送于野。瞻望弗及，泣涕如雨。”能差池其羽然〔后能〕至哀，君子慎其独也。

这里“尸鸠在桑”句出于《诗·曹风·尸鸠》，“〔燕燕〕于飞”句出于《邶风·燕燕》。《五行篇》对前者的解释是君子应“为一”和“慎独”，对后者的解释是“至哀”和“慎独”。经文和释文之间的距离是一望便知的。但其间的联系也是显而易见的，不过这种联系更多是文字上的，如“一”等。要由此及彼，需要一个桥梁，《五行篇》称此桥梁为“目”“譬”“喻”。目通侔，是比的意思。譬和喻都有类似的意义，它解释喻说：

喻而知之，谓之〔进之〕，弗喻也，喻则知之〔矣〕，知之则进耳。喻之也者，自所小好喻

^① 马王堆《五行篇》释文请参看《马王堆汉墓帛书》(壹)，文物出版社，1980年。郭店《五行篇》释文请参看《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998年。

乎所大好。“窈窕淑女〔女，寤寐〕求之”，思色也。“求之弗得，寤寐思服”，言其急也。“悠哉悠哉，辗转反侧”，言其甚〔急也〕。如此其甚也，交诸父母之侧，为诸？则有死弗为之矣。交诸兄弟之侧，亦弗为也。〔交诸〕邦人之侧，亦弗为也。〔畏〕父兄，其杀畏人，礼也。由色喻于礼，进耳。

喻是由小好而喻大好。以下拿《关雎》之诗为例来说明。此诗本是表现男女爱情的诗，《五行》认为，读诗之时，应该由此表面的东西更进一步，进到礼的层次。就像是前引子夏和孔子读诗那样。

这就涉及到经典读法的问题。其实，解释的方法与读书的方法是一致的。对于同一个对象，如何去读，就决定了如何去解释。反之亦然。儒家之读经典，向来不主张做经典的奴隶，而是要求读者有自己的用心。如孟子的读诗，就要求“不以文害辞，不以辞害义。以意逆志，是谓得之”（《孟子·万章上》）。意既是作者的用意，也是读者的用意，用心。这样读书，就可以超越表面，直接深入到经典的本质中去。另外，马王堆出土的帛书中，有一些近似于《易传》的作品，其中的《要》，曾经论到孔子读《易》的方法：

子曰：易，我复其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁者而义

行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。^①

孔子是在弟子质疑他为什么喜欢《周易》时讲这番话的。在弟子看来，《周易》是一部相信神灵的卜筮之书，因此对老师的做法表示不解。但孔子认为，对待《周易》这部书，巫史有巫史的读法，他自己则有自己的读法。巫史看的是卜筮，孔子看的是德义。读法不同，其所理解的经典意义也就不同。

解释方法是讨论如何解释经典的。而在经典解释问题中，最重要的一个方面是解释的目的，即解释者想从经典中引申出什么，或者想向经典中灌注些什么。这就是我们刚刚提到的读者的用心。引申和灌注是不同的，前者更多的考虑经典本身的内容和特点，并在此基础上进行解释。而后者则更多的把解释者的意图强加于对象之中，在这种情况下，解释对象看起来更像是一个工具。当然，尽管我们关于引申和灌注可以做这样的分别，但在大部分情形之下，二者其实是结合在一起的，这两个过程完全可以统一起来。

^① 《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993年，第435页。

解释目的的不同直接导致对同一个对象有不同的了解，在先秦，典型的是儒墨两家对于经典的解释，由于两家的主张迥异，因此对于同样的对象，往往可以产生完全不同的印象。韩非在《显学篇》中曾经有这样的说法：

世之显学，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也……孔子墨子俱道尧舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜，尧舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？

韩非这里提出的是一个典型的解释问题。就儒家和墨家而言，他们所依据的关于尧舜的材料很多是相同的，主要都是《尚书》中的记载，但得出的结论却是非常不同的。儒家的尧舜被看作儒家理想的实践者，而墨家的尧舜则是墨家思想的代言人。在韩非看来，这种情形证明任何一家关于尧舜的说法都是不能相信的，因而效法先王之道就成为一种愚蠢的做法。他说：

殷周七百余岁，虞夏二千余岁，而不能定儒墨之真，今乃欲审尧舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎！无参验而必之者，愚也。弗能必而据之者，诬也。故明据先王，必定尧舜者，非愚则诬也。（《韩非子·显学》）

韩非的批评完全是针对儒墨不能了解古代的真相

来说的。但解释的问题并不完全是一个事实的真相的问题，一个纯粹知识的问题，而是一个意义的问题。从这个角度讲，韩非的批评只有部分的道理。

以上提到儒墨两家，只是要说明解释的目的对解释的影响，它本身并不是我们这里主要讨论的问题。因为，经学是以儒家为主发展出来的。在其他学派看来，经典与儒家是不可分割的，譬如前面提到的《天下篇》。汉代人对儒家的概括也突出这一点，司马谈《论六家要旨》说“儒者以六艺为法”（《史记·太史公自序》），班固在《汉书·艺文志》说儒家“游文于六经之中，留意于仁义之际”。所以我们讨论经典的解释是在儒家的范围之内的。

就儒家而言，其解释经典的目的是非常明显的，就是要在解释过程中把其核心的主张注入到经典中去。譬如说“仁义”是儒家最核心和最有特色的观念，所以它在解释任何一部经典时，都要想尽办法重点发挥这两个字，譬如我们读《易传》时，会读到“立人之道曰仁与义”（《说卦传》）；读《五行篇》这个解释《诗经》的作品时，也可看到“仁义”是所谓“五行”中的二行。这就像我们前面引到的郭店楚墓竹简《六德》所说：“仁义忠信圣智”这“六德”，《诗》、《书》中有，《礼》、《乐》中有，《易》、《春秋》中也有。当然，事情的真相是，与其说“六经”中已

经包含了这些德目，毋宁说是儒者想把“六德”灌注到“六经”中去。

此外，我们还应注意经典本身内容对解释的影响。从先秦和汉初的情形看，由于经典本身的内容不同，各有各的特点，因而在解释过程中，儒者也注意从不同的经典中发挥不同的主题。譬如《诗经》的诗以言志为主，所以对《诗经》的解释就更偏重在心的方面。《尚书》以政治文件为主，对《尚书》的解释就主要阐发儒家的政治哲学。《周易》本卜筮之书，根据天意来预知人事，所以对《周易》的解释就主要发展儒家的天道思想。这样的做法使得对经典的解释在儒家的范畴之内，还保持了一些多样性。当时人对这一点认识得非常清楚，所以才有像《庄子》和郭店楚墓竹简中的概括。类似的说法在《荀子》、《礼记》、《淮南子》和《史记》、《汉书》等都可以看到。但是这种多样性互相配合，正构成了一个整体。如《史记·滑稽列传》所说：

六艺于治一也。《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以神化。《春秋》以义。

《汉书·艺文志》也说：

六艺之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，

故无训也；《书》以广听，知之属也；《春秋》以断事，信之符也。五者盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。

《史记》与《汉书》的说法虽然角度不同，但在指出“六经”特性的同时，都强调它们的相须为用。这种认识，一方面是对从先秦到汉初经典解释结果的一个概括，另一方面也为儒家借经典从各方面来阐发其主张奠定了基础。

第一章

《易传》的形成 和 编 纂

“易传”在古代有广和狭两种意义。广义的“易传”是解释《周易》的作品的通称，我们打开《汉书·艺文志》，在“六艺略”《周易》部分中，可以看到《王氏易传》、《周氏易传》、《杨氏易传》、《韩氏易传》等众多以“易传”命名的著作，一直到后世也是如此。这些都属于广义的“易传”。就其本义而言，传是流传、传递的意思。《释名》解释“传”字说：“传，传也，以传示后人也”。传递当然要有传递的对象，这对象一般说来就是经。而在传递的过程之中，要让后人明白的话，总要进行解释和说明，所以传可以说是解经的著作。古人有“圣经贤传”的说法，见

王充《论衡》“圣人作其经，贤者造其传”（《论衡·书解》）。此种意义的“传”字战国时期已经使用，《孟子》中三次引用“传”的话，《荀子》中更达到十一次。至于最早使用“易传”一词的，如果《战国策》是可以依据的史料，那么与齐宣王同时的颜觸就曾经提到过。《齐策四》记他的话：

是故易传不云乎：居上位，未得其实，以喜其为名者，必以骄奢为行。据慢骄奢则凶从之。这表明“易传”之名在战国中期已经出现。

不过本书讨论的“易传”是在狭义上使用的。狭义的《易传》只指相传是孔子所作的《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》和《杂卦传》这七种，其中前面三种因为随经文分成上下篇，所以共是十篇。于是，汉代人作的《易纬·乾坤凿度》中就称它们为“十翼”。“翼”的原意指鸟的翅膀，是帮助鸟飞行的，因此引申有辅翼，辅助的意思。“十翼”是说十篇辅助了解《周易》的作品。以下，我们先就有关《易传》的一些一般性的问题做些交代。

一、从《周易》到《易传》

《易传》当然是解释《周易》的作品。从名义上

来说，“周”指周代，与《周书》、《周礼》的“周”是一个意义。而“易”字，应该与它占筮之书的性质有关。古代有以“易”为名的官员，是负责卜筮的。所以《周易》即周代的卜筮之书。当时的占筮之书不只《周易》一种，据《周礼》记载，太卜掌握着三种占筮的方法，相应地就有三种书籍，号称“三易”。一种叫《连山》，一种叫《归藏》，还有一种就是《周易》。

《周易》一书，旧说认为是周文王所作，应该是依托，并不可信。根据现代人的研究，该书中包含有周文王以后的故事，所以不可能是文王的作品。譬如晋卦卦辞是“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”，康侯指武王的弟弟，他的被封为康侯是克殷以后之事，此时文王早已故去。^①之后，屈万里曾撰文论证卦爻辞作于周武王时，可以参考。^②较多的学者认为，《周易》书最可能成于西周时期的卜史之手，是一部在既有筮辞的基础之上，经编辑加工而成的作品。

与其他的经典相比，《周易》一书的结构有其独特性。首先，它的构成单位是卦，全书共包括六十四

① 参见顾颉刚《周易卦爻辞中的故事》，原载《燕京学报》第六期，1929年12月。后收入《古史辨》第三册。

② 屈万里《周易卦爻辞成于周武王时考》，台湾大学《文史哲》学报第一期，1950年6月

卦，以乾坤两卦为首，到既济未济两卦结束。其次，它不仅有文字，而且有象，并且象是最重要的部分。象有卦象和爻象的区别，相应的，文字也有卦辞和爻辞的区别。系在卦象之后的叫卦辞，系在爻象之后的叫爻辞。我们举乾卦为例作简单说明。《周易》中乾卦的形式是这样的：

☰乾：元亨，利贞。

初九：潜龙勿用。

九二：见龙在田，利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。

九四：或跃在渊，无咎。

九五：飞龙在天，利见大人。

上九：亢龙，有悔。

用九：见群龙无首，吉。

乾是卦名，《周易》中每个卦都有一个名字。乾之前的☰是卦象，可以发现，它是由六个“—”组成。“—”称奇画或阳爻，与之相对的还有“--”，称偶画或阴爻，它们是构成《周易》六十四卦卦象的两个基本符号。每一卦都由六个爻组成，这六个爻从下到上，称初，二，三，四，五和上。《周易》对阴阳爻也有不同的称呼，阳爻称九，阴爻称六。所在初位的阳爻称初九，二位的阳爻称九二，如果是阴爻的二位，就称六二，在初位，则称初六。初六，初九等

是表明一个爻在卦中的位置和性质的，叫爻题。爻题的出现较晚，春秋时期还没有，应该是在战国以后。乾之后的“元亨利贞”是卦辞，初九到上九后面的文字是爻辞。用九是乾卦特有的，与此类似的还有坤卦的用六，这与乾坤两卦都全部由阳爻和阴爻组成以及《周易》的筮法有关。用九和用六不是爻题，它们后面的文字也不是爻辞。

《周易》这种特殊的结构，与其卜筮之书的性质有关。卜筮的实质，简单地说，就是通过一定的方式去了解天或鬼神的意思，从而预测吉凶。不管这些方式如何不同，象都是其中的重要因素。譬如占星术要通过天象，龟卜要通过灼龟之后的兆象，物占也要通过各种物象。占筮也需要象，这就是卦爻象。因此，卦爻象最初只是预测吉凶的符号。但是，卦爻象与其他的象相比，有其自己的特点。第一，其他的象基本上都是天然形成的，而卦爻象则是人设之象。占筮用的材料蓍草本身并不含有任何象的因素，它必须经由人的复杂运算之后，才能产生出象。这里面人的因素对占筮结果的影响明显突出了。第二，在由蓍草确定象的过程中，数学运算和数字起了决定性的作用。所以古人有“龟象也，筮数也”（《左传·僖公十五年》）的说法。数学运算和数字的一个重要特点在于它的确定性，这就决定了占筮过程的合理性。即占筮不是一

个随意的操作，而是一个包含着理性程序的过程。第三，卦爻象的最基本组成单位能够简约为阴阳二爻，其他卦象都是此阴阳爻不同组合的产物，这就在卦象之间建立起了本质的联系，使之成为一个象的系统。第四，卦象同时还是很多自然物象的象征，如乾象天，坤象地等，这样，由卦象推论人事吉凶，本身就包含着推天道以明人事的意义在内。

与卦爻象的特点相应，说明卦爻象的卦爻辞，若与卜辞比较的话，也有明显的不同。首先，由于卦爻象呈现出明显的系统性，因此，卦爻辞的编排也有明显的秩序。一卦六爻的爻辞往往具有某种联系，如上引乾卦爻辞，自下爻而上爻，分别由潜龙到飞龙，最后是亢龙有悔，整齐有序。这种秩序中同时包含着作者体悟出的哲理。其次，卦爻辞经常出现人道教训的内容，如泰卦九三爻辞“无平不陂，无往不复，艰贞无咎”，家人卦九三爻辞“家人嗃嗃，悔厉吉。妇子嘻嘻，终吝”等。这些内容实际上是生活经验的总结。再者，卦爻辞中经常以自然事物来说明人事，如乾卦爻辞中的龙就是自然事物，“勿用”，“利见大人”等就是人事。此种情形非常多，这实际上表现出作者把自然事物和人事一起思考的倾向。

卦爻象和卦爻辞上述的特点，一言以蔽之，就是其中包含着人类大量的理性思考和智慧结晶。所以，

用《周易》占筮在形式上虽然是非常神秘的，但在具体的占筮行为中，却可能表现出很强的理性倾向。另外，这种特点使得卦爻象和卦爻辞在一般的卜筮功能之外，也具有独立的价值。从《左传》和《国语》所记春秋时期人们使用《周易》的情形来看，大多数还是用于占筮的目的，卜史之官根据《周易》的卦象或卦爻辞推断事情的吉凶。但是，也有少数的例子说明，此时已经有人在占筮之外，直接根据卦爻辞以及卦象来阐明为人做事的道理。譬如鲁宣公十二年晋国的知庄子引师卦初九爻辞“师出以律，否臧凶”，说明晋师必败。他说：

执事顺成为臧，逆为否，众散为弱，川壅为泽。有律以如己也，故曰律。否臧且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。

这是直接通过引用和解释爻辞的意义来阐明师必败的道理，没有任何神秘的气息。又《左传·襄公二十八年》记载郑国的子大叔说：

楚子将死矣，不修其政德，而贪味于诸侯，以逞其愿，欲久得乎？《周易》有之，在复之颐曰：“迷复凶”。其楚子之谓乎！欲复其愿，而弃其本，复归无所，是谓迷复，能无凶乎？

此处所引为复卦上六爻辞，子大叔通过对它的解释直接说明楚子的行为会导致凶的结果。以上两例表

明爻辞在当时已经可以完全脱离占筮的形式，而具有独立的价值。同时，也有直接引用卦象的例子，《左传·昭公三十二年》记史墨的话：

社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：“高岸为谷，深谷为陵”。三后之姓，于今为庶，主所知也。在易卦，雷乘乾曰大壮，天之道也。

这里引用大壮卦的卦象说明“社稷无常奉，君臣无常位”的道理，与其占筮的一面完全无关。

以上几个例子说明，在春秋时期，《周易》已经开始逐渐摆脱占筮的形式，而发展其自身就包含着的理性化因素。其实，即便在占筮的形式之下，理性的精神也在发展。这一点，我们可以从春秋时期的筮例看到。譬如《左传·昭公二十年》记载：

南蒯之将叛也……枚筮之，遇坤之比，曰：“黄裳，元吉”。以为大吉也。示子服惠伯曰：“即欲有事，何如？”惠伯曰：“吾尝学此矣。忠信之事则可，不然必败。外强内温，忠也。和以率贞，信也。故曰：‘黄裳，元吉’。黄，中之色也。裳，下之饰也。元，善之长也。中不忠，不得其色。下不共，不得其饰。事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善。非此三者弗当。且夫易不可以占险。将何事

也？且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美则裳。参成可筮，犹有阙也，筮虽吉，未也。”

这个筮例中包含着两种对《周易》的态度，一种是筮人和南蒯的，另一种是子服惠伯的。前者只注意卦爻辞中的吉凶判断，而后者则对这种吉凶加以条件的限制，进行解释。在这个解释过程中，理性的因素被大大突出了。如子服惠伯对黄裳的解释，就把它和臣子的忠信之德联系起来。臣子有忠信之德则吉，无忠信之德就不吉。他所说“易不可以占险”，也是对《周易》的新理解。特别是最后提到的“筮虽吉，未也”，实际上具有否定占筮的意义，而把人的行事吉凶完全归于德行的方面。与此类似的还有穆姜对随卦卦辞“元亨利贞”的解释等（详见《左传·襄公九年》）。在这些例子中，《周易》尽管在形式是还是占筮性的，但事实上占筮已经成了一个空架子，里面充满的是德义的内容。这里明显可以看出《周易》向理性方向发展的趋势。

这种趋势到了孔子那里，表现的更加明显。《史记》中说孔子“晚而喜《易》……读《易》，韦编三绝”（《孔子世家》），马王堆帛书《要》也有类似的说法，并以“居则在席，行则在囊”^①形容。但孔子读

① 《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993年，第434页。

《周易》的态度与一般人不同，他完全不把它当卜筮之书看待，《论语》中曾经记载下孔子的一句名言“不占而已矣！”（《论语·子路》）不占就是不用《周易》占筮，这为后世儒门易学奠定了方向。根据《论语》的记载，孔子引用过恒卦九三爻辞“不恒其德，或承之羞”（《论语·子路》），来说君子做事当恒其德的道理。这完全是根据卦爻辞来引申哲理，没有丝毫的占筮气息。这种读易的态度，为《易传》的写作奠定了基础。

二、《易传》的年代和作者

依照古来的说法，《易传》十篇都出于孔子之手。司马迁在《史记·孔子世家》中说孔子“序彖系象说卦文言”，这里还没有提到十篇。到了《易纬·乾坤凿度》，便说仲尼“五十究易，作十翼明也”。班固在《汉书·儒林传》中说孔子“盖晚而好易，读之韦编三绝，而为之传”，在《汉书·艺文志》中更明确地说：“孔氏为之彖象系辞文言序卦之属十篇”。自汉之唐，这种说法一直为儒者所信从。其间有人也许起了一点疑心，如韩康伯说《序卦》非易之蕴，但也不说它非圣人所作。到了宋代，随着疑古之风兴起，孔子作十翼的说法才招致明确的怀疑。首先是欧阳修著《易童

子问》，以《系辞》、《文言》、《说卦》以下皆非孔子所作，并谓“众说淆乱，亦非一人之言也”，只给孔子保留了《彖传》和《象传》两种。之后论者甚多。其间经过崔述等的努力，证据越提越多，因此怀疑十翼孔子作的人也越来越多。到了现代，以《古史辨》学派为代表，更总结历史上的各种说法，对《易传》的问题进行了系统的研究，形成了一些共同的想法。这些共同的想法包括：《易传》十篇都非孔子所作，而是出于儒家后学；它们也不是一人一时的作品。当然，具体到《易传》各篇的写作年代，学者间的看法并不一致。有以《易传》各篇主要作于战国时期，也有以之主要作于秦汉之际和汉初的。

从近年的情形来看，受最近几十年考古发现的鼓舞，关于《易传》年代的研究，又出现了新的倾向。总的来说，是将《易传》的写作年代提前，甚至又回归到传统上孔子作的说法。这些年的考古发现，在很大程度上冲击了现代疑古的思潮，证明疑古派的许多结论都是错误的。典型的如关于《孙武兵法》和《孙臆兵法》的问题，古人认为是两部书，《古史辨》的很多学者则认为是一部书。随着20世纪70年代山东临沂银雀山汉墓中同时发现了这两部书籍，证明传统的说法是正确的，而《古史辨》派学者的看法则是不正确的。从这些，我们固然可以质疑疑古派的一些主

张，甚至他们的出发点。但是，这些个别的例子能否从根本上否定疑古的合理性，其实是很值得怀疑的。而当对疑古的否定一变而为信古的态度时，就更值得怀疑了。我们需要的是对历史的合理解释。

就古书年代的问题来说，我们站在今天来讨论它，多多少少都要带上时代的偏见。譬如著作权的概念，在较古的时候是没有的。那时候的人写出来的东西，很多都不署名字，即便署名，也未必是笔者自己的，常常是依托了某一个圣人名人，以提高该书的权威性，使之能广为传播，为世主所用。当时的人对这种现象是很熟悉的。《淮南子·修务训》曾说过这样的话：

世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农黄帝而后能入说。

我们现在看到的许多以黄帝神农为名的书籍，应该就属于这一类。这篇中还说到：

今取新圣人书，名之孔墨，则弟子句指而受者必众矣。

这应是作者看到当时及之前有人依托孔子和墨子来著书而发的感想和议论。这种情形说明，很多题名孔子墨子的作品，未必便是他们自己所作，而是出于后人之手。它也说明，对古书作辨伪的工作，是有一定意义的。

但是，对依托这个现象，我们的认识也不能过于简单，以为这书和被依托的人之间一点关系也没有。依托的情形可能有好几种，有的是依托自己的祖先，有的是依托某种知识或技术的发明者，有的是依托本学派的创始者，也有的只是依托圣贤而已。这里最值得注意的一种情况是，有些内容在经过了几代的口耳相传之后，被记载下来。对于记载者来说，把作者说成是祖师似乎是再自然不过的事情，但是，对于一个历史研究者来说，又如何来处理这样的情形呢？

我们现在越来越能了解的一个事实是，古代很多书籍的形成都经历了一个或长或短的过程。^① 某本书中的某些篇可能写作较早，某些篇可能很晚。譬如《管子》，很明显其中“经言”的部分比较早，“解”的部分比较晚。也可能此书曾经以不同的样子流传过，如刘向校《管子》书时提到的不同篇数的传本。也可能书中的某一篇中某些内容形成较早，之后又补充了一些东西。如《礼记》中的《中庸》这一篇，很多学者都说可以分成早晚不同的两部分。对待这种复杂的情况，我们在考查某本书和某一篇写作年代的时候，就应该清楚地意识到，我们指的是它的起点还是

① 关于此问题的讨论，请参考李零先生的有关论述，《李零自选集》，广西师范大学出版社，1998年。

终点。即其开始写作的年代，还是其最后定型的年代。不同的观察角度会导致非常不同的结论。

就《易传》而言，如前人已经指出过的，并非一人一时之作，而且它们最初也不是一个整体。一般的看法，以《彖传》的写作最早，其次是《象传》，然后是《系辞传》，《文言传》，《说卦传》，《序卦传》和《杂卦传》。这十篇的内容和体例也很不同，《彖传》和《象传》是逐卦解经，《系辞传》则是通论《周易》大义，《文言传》只限于解释乾坤两卦，《说卦传》则主要论述八卦的意义，《序卦传》陈说六十四卦排列的理由，《杂卦传》则将六十四卦两两相对，叙述其意义。因此，要研究《易传》的年代和作者，首先要了解的是，它并没有一个统一的作者，所以我们应该一篇一篇的分开讨论，另外对每一篇本身也要做更具体的分析。

依照这样的说法，我们来看传统上孔子作《易传》的主张，当然是不对的。不过，它也不完全是空穴来风。因为一直到汉初的易学家们，都还是把自己的学术渊源追溯到孔子那里的。《史记·仲尼弟子列传》记载：

孔子传易于商瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人桥子庸疵，疵传燕人周子家竖，竖传淳于人光子乘羽，羽传齐人田子庄何，何传东武人王

子中同，同传菑川人杨何。

后来的《汉书·儒林传》也有大同小异的记载。与其他经典的传授情形相比，这个易学的传授谱系非常清楚，每个人的姓氏名字都标于其上，再加上商瞿这个人在孔子弟子中是个无名之辈，所以很多人怀疑它的准确性，认为是出于后人的编造。不过，如果考虑到《周易》因为本是卜筮之书的缘故，在秦始皇焚书坑儒的时候未受任何影响，以故“传者不绝”（《汉书·艺文志》语），那么，这个谱系也许还是值得重视的。特别是，记载这个谱系的司马迁的父亲司马谈，曾经学易于杨何，而杨何本身就出现在这个谱系之中。那么，这个谱系就具有了更大的可靠性。至少这是汉代易学家们自己认同的看法。

在这个传授谱系中，田何的地位是比较特殊的。他上承战国，下启西汉，是一个关键性的人物，汉代的正统易学虽分成数家，却都认田何为他们的祖师。譬如后来被列为学官的施雠、孟喜、梁丘贺，就都是田何的三传弟子。而从目前知道的情况来看，《易传》最终形成“十翼”的系统，正是完成在施孟梁丘三家之时。

《易传》与这个传授谱系的关系是显而易见的。实际上，《易传》孔子作的说法清楚的表明它应该出于田何所在的系统。因为正是田何的弟子才开始把《易传》抬到经的位置上。所以，关于《易传》主要

部分的作者，虽然我们不能肯定是哪一个人，但是一定与这个谱系有关。以前，高亨先生曾经推测《彖传》、《象传》与骀臂子弘和桥子庸疵有关，因为二者一是楚人，一是江东人，而《彖传》、《象传》的韵文正具有南方的特点。^①这个思路就是从孔子之后的易学传承谱系中寻找《易传》的作者，应该是正确的。当然，《彖传》、《象传》是否与骀臂子弘和桥子庸疵有关，还值得进一步考虑。而作者无论是谁，只要他属于这个谱系，那么把著作权归于孔子，也不是一点没有道理。因为在他们看来，他们解释《周易》的原则是承自于孔子的，他们要注入到《周易》中的思想也主要与孔子有关。

这样说来，我们恐怕要提出一个“集体作者”的说法。也就是说，即便《易传》中的某些篇是由一个人写定的，但他只是一个执笔者，是作者之一。实际的创作过程则可能是由几代人共同完成的。因此，这几代人都可以说是作者。譬如，我们假设其中一篇为田何写定，这并不意味着其中的思想主要是田何的，也许主体部分都来自于他的老师，或者老师的老师，只是以前没有形诸文字而已。这个时候，当写定者将该作品的著作权归之于老师和老师的老师时，在当时

^① 见高亨《周易大传今注》，齐鲁书社，1979年，第7页。

人看来，这应该是非常合理的作法。当然，这同时也意味着，这个作品并不是由题名者本人写定的。

有了上述的一些观念，我们对《易传》作者的认识就要开放的多。我们也会了解，即便孔子自己没有写作《易传》，但他作《易传》的说法也有其部分的合理性，只是我们不要用现代的著作权概念去限定它。这种灵活的了解并不是说拒绝提供一个较确定的东西。实际上，在我看来，任何时候，确定一篇文献和一个作品的写定者，即它的定型时间，都是非常重要的。对于《易传》来说，就更是如此。所以，在以后各传的具体论述之中，我将尽量给读者一个较全面也较确定的年代印象。

三、《易传》的编纂

对于《易传》来说，除了作者的问题之外，还有一个编纂的问题。即由什么人，在什么时候将这七种文献编成一体。这就像“六经”一样，六本书原来已是有的，但它们构成为“六经”的系统，却又经历了一个过程。

关于《易传》的编纂，我的一个基本看法是，它是在众多易说的基础上，由汉武帝到宣帝时期的博士，编辑加工而成。我们现在知道《易传》十篇是完

成在施、孟、梁丘三家之手，其主要内容，当然是田何系统所传授的东西，但其中也有很多其他易学传统的素材。譬如马王堆帛书易说所代表的易学传统。

我们首先应了解的是，战国到秦汉间解释《周易》的作品是很多的，所谓《易传》只是其中的一部分。西晋太康年间，在汲郡可能是战国中期魏襄王的墓中，曾发现过与今传本相同的《周易》上下篇，以及几种解易的文献，其中一篇“似《说卦》而异”，其他几篇都与《易传》无关。前引《战国策》中所记颜闾称“易传”的文字也不见于《易传》之中，应该属于另外的解易作品。马王堆汉墓帛书中有《二三子问》、《易之义》、《系辞》、《要》、《繆和》和《昭力》诸篇，其中《系辞》与《易传》中的《系辞传》略同，但缺少一些内容，而这些缺少的内容又部分地见于《易之义》中。《易之义》中同时还有《说卦传》里的部分文字。其他各篇则与《易传》无关。

以上所说可以看出解易作品的多样性，而且，这些肯定不是当时易说的全部。譬如汉初好几部书中都称引的“易曰：失之毫厘，差以千里”，就不见于上述文献以及《易传》之中。值得注意的是汲冢竹书和马王堆帛书与《易传》的复杂关系。它对于我们了解《说卦传》和《系辞传》的形成和流传，以及《易传》的编纂，都是极有意义的。它表明，《易传》可能是

融合不同易学传统的产物。

汲冢竹书和马王堆帛书中的易说实际上代表了《周易》流传和解释的不同倾向和不同派别。前者更倾向于占筮，其中有一篇更把《左传》中的易说全部收集起来，其类似于《说卦传》的那篇也应该是为了卜筮的目的。而马王堆帛书易说则反对卜筮，主要是德义性的。它们可能是某一派学易者自己创作的作品，也可能是本着德义的原则，对当时流传的易学文献做的一个选编。并且，这些易说显然也以孔子为依归，所以有几篇都是依托孔子和他的弟子。从宗旨上来说，马王堆帛书易说与《易传》是类似的。但是这并不意味着马王堆帛书易说与汉代正统的田何易学属于一个谱系。相反，它们本可能属于儒家易学不同的传承系统。但在稍晚的时候实现了综合。

最能体现田何系统与帛书系统关系的是《系辞传》。如上所述，《系辞传》的主要内容也见于帛书之中。那么，这两个版本的《系辞传》之间是什么关系呢？是一先一后的前后承继，还是同时异地的流传？如果是一先一后的前后承继，又是谁在先，谁在后？这个问题的理解对认识《易传》的编纂过程，是至关重要的。我在以前写过的文章中曾经讨论这一问题，基本的看法是，今本《系辞传》是在帛书易说的基础

之上，又融合了他一些内容之后形成的。^①这就意味着，《系辞传》的主体部分来自于田何系统之外，是田何系统整合西汉初期流传的各种易说的结果。

其实，不只是《系辞传》，《易传》中还有一些篇原本与田何系统并无直接的关系。《易传》应该是在田何系统传承的易说之上，又融合了像帛书易说等不同的解易文献之后形成的。田何系统的易说，最初可能是以《彖传》、《象传》为根本。《系辞传》是糅合帛书易说的产物，《说卦传》的来源可能更丰富，与汲冢竹书和马王堆帛书以及《彖传》、《象传》等都有关系。这些篇在司马迁作《史记》的时候已经形成一个整体，所以《孔子世家》中列了它们的名字。最后融入《易传》的应该是《杂卦传》，王充《论衡·正说篇》说：

孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。

宣帝之时，正是施孟梁丘列于学官的时代，当时的博士，就是指他们而言。从《汉书·艺文志》列“《易经》十二篇，施孟梁丘三家”来看，《易传》十

^① 王博《从帛书〈易传〉看今本〈系辞〉的形成过程》，《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993年。

篇的规模应是在他们手上就确定了的。而且后来没有改变过。这样，河内女子发老屋所得，后来被增益到《易》中的那篇，肯定是在十篇之中。这十篇之中，司马迁没有提到的只有《序卦传》和《杂卦传》。由于《序卦传》曾经被《淮南子》征引过，^① 所以这一篇就应该就是《杂卦传》。《杂卦传》的出现，标志着《易传》编纂的完成。

① 《淮南子·缪称训》称：“故《易》曰‘剥之不可遂尽也，故受之以复。’”此文与今《序卦传》。“物不可以终尽剥，穷上反下，故受之以复。”类似，学者多以为《淮南子》称引《序卦传》。

第二章

《彖传》

在《易传》中，《彖传》主要解释《周易》六十四卦的卦辞，有时也涉及到卦名。“彖”字的意义，主要是指卦辞而言，偶尔也包括爻辞在内。《系辞传》中经常以“彖”和“爻”对举，这时的彖指卦辞，爻指爻辞。不过，在有一个地方，系辞传使用“彖辞”的概念，明显是指爻辞。我们以后讨论《系辞传》的时候会提到。至于为什么卦爻辞可以用“彖”来称呼，南北朝时的刘瓛认为“彖者，断也”，^①断是断定。就是说，卦爻辞是断定一卦和一爻意义的，所以称“彖”。这个说法也可能源于《系辞传》“彖者材

^① 李鼎祚《周易集解》引刘瓛语，见李道平《周易集解纂疏》，中华书局，1998年，第35页。

也”的说法，材通裁，是裁定的意思。因此，《彖传》的得名，应该是由于它主要解释卦辞的缘故。

《彖传》随经文分成上下两篇。我们现在看到的《周易》版本，一般在卦辞后面有“彖曰”一段文字，这就是《彖传》的内容。原本《彖传》（以及《象传》《文言传》）是单独流传的，并不附在卦辞之后。为了阅读的方便，从东汉的马融（有人说郑玄）开始，就把《彖传》的内容打散，逐卦附在卦辞之后，以后这一习惯便沿袭下来。

一、《彖传》的作者和年代

在《易传》各篇的排列中，从司马迁开始，《彖传》一直被放在最前面。排列顺序本来是没有创作先后意义的，因为传统的说法认为《易传》都出于孔子，并没有先后之分。也许出于巧合，现代学者中，大部分人认为这排名最先的《彖传》也是《易传》中最早写定的作品，其他各篇都有晚于《彖传》的迹象。

不过这最早的《彖传》出于何时，也是一个很有争议的问题。高亨曾将它和《象传》一起考察，而有如下的说法：

《彖传》多有韵语，《象传》中之爻象传皆

是韵语。我对此曾加以研究，知其韵字多超越先秦时期北方诗歌如《易经》卦爻辞及《诗经》等之藩篱，而与南方诗歌如《楚辞》中之屈宋赋及老庄书中之韵语之界畔相合。先秦时期，尚无韵书，作者行文押韵，皆根据其方言读法，出于自然，非由矫作，然则《彖传》、《象传》之作者必皆是南方人。考《荀子·非十二子篇》、《儒效篇》、《非相篇》均以仲尼与子弓并称，誉为“圣人”、“大儒”。《史记·仲尼弟子列传》记孔丘传易于鲁人商瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫疵。《汉书·儒林传》子弘作子弓，矫疵作桥疵。《史记索隐》及《正义》均谓馯臂子弓即《荀子》书中的子弓。则《彖传》可能是馯臂子弓所作，《象传》可能是矫疵所作。^①

这里注意到用韵的问题，是值得重视的。馯臂子弓是孔子的再传弟子，从时代上说，应是战国早期。高亨以子弓为《彖传》的作者，即以《彖传》作于战国早期。李镜池的看法则与高亨相距甚远，在他看来，整个《易传》的写作，都在秦朝焚书坑儒之后，因为当时诗书礼乐都不能讲了，所以儒者只好拿《周易》来做传播思想的工具，这样才有《易传》的出

^① 高亨《周易大传今注》，齐鲁书社，1979年，第7页。

现。《易传》中《彖传》最早，但也是秦汉之间的作品。所以其中有受孟子和道家影响的明显迹象。^①

以上所说高亨和李镜池的主张可以说代表了现当代关于《彖传》写作年代认识的上限和下限。此外，还有很多人认为《彖传》作于这二者之间，譬如战国后期。本书就采取这种说法。朱伯崑先生在《易学哲学史》中曾对这种看法进行过论证。^②他认为《彖传》有明显受孟子影响的痕迹，同时又被《荀子》引用。受孟子影响主要表现在三点：第一，《彖传》对革卦的解释，提出“汤武革命，顺乎天而应乎人”，本于孟子。第二，《彖传》在解释大畜、颐 and 鼎卦时提出的养贤说本于孟子。第三，《彖传》十分重视的时中说是受孟子的影响提出的。而它被《荀子》引用的证据见于《大略篇》。

易之咸见夫妇，夫妇之道不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。

这段话与《彖传》对咸卦的解释明显有关。咸卦《彖传》说：“咸，感也，柔上而刚下，感应以相与，

① 参见李镜池于《周易探源》中的相关论述，中华书局，1978年，第338—343页。

② 朱伯崑《易学哲学史》，上册，北京大学出版社，1986年，第41—43页。

止而说，男下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感而天地万物之情可见矣。”

《大略篇》与《彖传》的先后关系，学者间的理解并不相同。郭沫若、李镜池等就认为是《彖传》沿袭了《荀子》。^①对古代两部或多部书中都有同样内容，需要判断先后的情况，学术界经常出现相反的意见。而且有时候确实难辨是非。但就上述的例子来看，《荀子》沿袭《彖传》的可能要远远大于相反的情形。因为在《彖传》中，高下、男女、柔刚都确有所指，如咸卦是艮下兑上，依卦象，艮为山，兑为泽。在自然界中，一般的情形是山高泽低，但在咸卦中，则是山低泽高，所以说“以高下下”。另外，依据乾坤父母说，艮为少男，兑为少女，艮在兑下，所以说“以男下女”。从爻象上说，咸卦上爻为阴爻，称柔，紧接着的三爻都是阳爻，称刚。还有，兑是阴卦，称柔，艮是阳卦，称刚。所以说“柔上而刚下”。并且，刚柔是《彖传》最常用的词汇。但就《大略篇》中的说法来讲，如果离开了《彖传》的背景，便显得很突兀，且很难解释。因此，两段话比较，应该

^① 郭说见其所著《周易》之制作的论文，收入《郭沫若全集·历史篇》第一卷，人民出版社，1982年出版。

是《大略篇》袭用了《彖传》的文字。其实从《大略篇》的文体看，它由若干相对独立的段落或句子组成，很象是杂凑成篇，这样，它选录一段《彖传》的文字，来说明夫妇之道的重要，就更是再自然不过的事情了。

如上所述，《彖传》写作于《荀子》之前，应该是可以肯定的。它的上限也不能太早。除了朱伯崑先生已经提出的证据外，我们还可以从其他的方面去考虑。譬如以前刘笑敢先生研究《庄子》内外杂篇的先后问题时，曾经提出“道德”、“精神”、“性命”这几个典型的复合词作为标尺。依照汉语发展的一般规律，总是先有单词，再有复合词，像《庄子》内篇，《孟子》、《论语》、《墨子》和《老子》等书中，就只使用“道”“德”“精”“神”“性”“命”等单词，绝没有上面提到的那几个复合词。^① 这些书确实都比较早。而稍后的书如《管子》、《荀子》、《吕氏春秋》以及《庄子》的外、杂篇中就出现了这些复合词。大体说来，战国中期是一个分界线。这以前的书中没有出现这些复合词，这以后的书就经常使用。依这个原则来衡量，《彖传》在解释乾卦时使用了“性命”一词，应该属于战国中期以后的作品。这与朱先生所说

① 刘笑敢《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社，1988年。

在孟子后的结论是一致的。

二、《彖传》解经的体例

《彖传》解释的是《周易》六十四卦卦辞和卦名的意义，而以卦辞为主。在《彖传》中，并不是每一卦的卦名都被提及，但卦辞是绝不会少的。其解释的方法，基本上是根据卦象来说明卦辞和卦名的意义，有时还要作进一步的引申。显然，作者认为卦象和卦辞之间存在着必然的联系。但其对卦象的理解，并不相同，有依上下卦象之间关系的，有依据爻位的。兹略述于下。

（一）上下卦的关系

《周易》六十四卦由八卦两两相重而成，所以每一卦都可以区分出上下卦，在春秋时期的占筮例子中，我们就可以看到用上下卦的卦象来解释卦爻辞的例子。如《国语·晋语》有如下的一段话：

震，雷也，车也。坎，劳也，水也，众也。主雷与车，而尚水与众。车有震武，众顺文也。文武具，厚之至也，故曰屯。其繇曰：“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯”。主震雷，长也，故曰元。众而顺，嘉也，故曰亨。内有震雷，故曰

利贞。车上水下，必伯。小事不济，壅也。故曰勿用有修往。一夫之行也，众顺而有武威，故曰利建侯。坤，母也，震，长男也。母老子强，故曰豫。其繇曰：“利建侯行师”，居乐出威之谓也。是二者得国之卦也。

这里记载的是晋公子重耳的一次占筮。他遇到了屯和豫两卦，而且都没有变爻，所以筮史认为不吉。司空季子不以为然，于是有上述的解释。屯卦的卦象是震下坎上，豫卦的卦象是坤下震上。“其繇曰”后面的文字是这两卦的卦辞。可以看出，司空季子完全是根据上下卦的卦象来说明卦名和卦辞的来历，而且非常详细。类似的一个例子见于《左传》，庄公二十二年记载：

周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇观之否，曰：是谓“观国之光，利用宾于王”……坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材而照之以天不光，于是乎居土上，故曰“观国之光，利用宾于王”。庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉。故曰“利用宾于王”。

观之否指观卦的六四爻，“观国之光，利用宾于王”是该爻的爻辞。观卦的卦象是坤下巽上，否卦的卦象是坤下乾上，所以这段话中提及坤巽乾等，并用

其象来解释这条爻辞。

以上两例表明，早在春秋时期，人们就认为《周易》的卦象和卦爻辞之间有必然的关系，所以用上下卦卦象来解释卦爻辞的意义。《彖传》的作者承继了这种看法，也根据上下卦卦象来说明卦辞和卦名的意义。当然，区别是明显的。首先《彖传》已经完全摆脱了占筮的领域，其次《彖传》对卦象的说明更注重卦德（卦义）的方面。我们举例看一下，《彖传》解释明夷卦说：

明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。

明夷卦的卦辞只有三个字“利艰贞”。其卦象是离下坤上。《彖传》先根据卦象解释卦名，离为火为日，坤为地，所以说“明入地中，明夷”。离有文明之德，坤有柔顺之德，离居内卦，坤居外卦，所以说“内文明而外柔顺”。这是蒙大难之时君子的作法，从前周文王就是如此。那么卦辞“利艰贞”和卦象有什么关系呢？《彖传》先说明卦辞的意义是“晦其明也”，这就是“明入地中”，就是“内文明而外柔顺”，这就把卦辞和卦象联系了起来，把卦辞建立在内外卦象的关系之上。又如《彖传》解释需卦说：

需，须也。险在前也。刚健而不陷，其义不

困穷矣。需有孚，光亨贞吉。位乎天位，以正中也。利涉大川，往有功也。

需卦的卦辞是“有孚，光亨贞吉，利涉大川”，其卦象是乾下坎上。坎为险，居外卦，所以说“险在前也”。《彖传》对上下卦的称呼，除了直接称上下外，有时是内外，有时是前后。上卦为外为前，下卦为内为后。乾性刚健，但居于下卦，坎有陷的意思，居于上卦。象征刚健的乾尚未进入险境，所以说“刚健而不陷”。天位指九五爻，阳爻居阳位，又处于上卦之中，所以称正中。这与爻位说有关，后面当详细讨论。又如《彖传》解释泰卦说：“泰，小往大来，吉亨。则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。”

“泰，小往大来，吉亨”是泰卦的卦辞。泰卦乾下坤上，乾为天，坤为地，所以说“天地交”、“上下交”。天为阳为健，于人为君子，地为阴为顺，于人为小人，所以说“内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人”。这也是用上下卦的卦象说明卦辞。

在《周易》六十四卦之中，《彖传》的解释涉及到上下卦的，占了绝大部分。由此可以看出《彖传》对上下卦关系的重视。

（二）爻位说

以爻位来解释卦辞和卦名，是《彖传》的创造。所谓爻位，是指一爻在整个卦之中的位置。一般而言，一卦六爻，便有六位，所以乾卦《彖传》有“六位时成”的说法。六位各有其名称，即初，二，三，四，五和上。也各有其性质，奇数位为阳位，偶数位为阴位。《彖传》根据爻的性质和位置，提出了很多体例，来解释卦辞和卦名。这些体例可以概括如下几种：

1. 中位说

所谓中位，是指二爻和五爻而言。它们分别居于下卦和上卦的中间，所以有此称呼。一般来说，居中位则吉。《彖传》在对三十四卦的解释中使用了“中”这个词，由此可知其对中位说的强调。如鼎卦《彖》曰：

鼎，象也。以木巽火，亨（烹）饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨。

鼎卦的卦辞是“元吉，亨”，《彖传》在解释的时候，特别说柔“得中而应乎刚”。柔指阴爻，得中是说阴爻居中位。鼎卦巽下离上，其六五爻正是阴爻居中位。又《彖传》解释旅卦说：

旅，小亨，柔得中乎外而顺乎刚，止而丽乎明。是以小亨旅贞吉也。旅之时义大矣哉！

旅卦的卦象是艮下离上，艮为止，离为明，所以有“止而丽乎明”的说法，这是就上下卦象立论。该卦五爻为阴爻，上爻为阳爻，所以说“柔得中乎外而顺乎刚”。这是结合了上下卦象和爻位说来解释卦辞。中位说中，有刚中和柔中的区别，以上两例都是柔中，即阴爻居中位。此外还有刚中，即阳爻居中位。如兑卦《彖》曰：

兑，说（悦）也。刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人。

兑卦的卦辞是“亨。利贞”，其卦象是兑下兑上，二和五位都被阳爻占居，而三和上都是阴爻。所以说“刚中而柔外”，以此来解释卦辞，故云“说以利贞”。在中位说中，还有普通的“中”和“正中”的区别。所谓“正中”，是说既占中位，又居正位。正位是当位的意思，指阳爻居阳位，阴爻居阴位。如《彖传》释观卦说：

大观在上，顺而巽，中正以观天下。观，盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。

观卦坤下巽上，坤为顺，所以说“顺而巽”。该卦的六二和九五都是既中且正，所以说“中正以观天下”，不过此处的中正似就有位者而言，故主要指九

五爻。下面引出的就是观卦的卦辞。又如巽卦《彖》曰：

重巽以申命，刚巽乎中正而志行，柔皆顺乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人。

巽卦的卦象是巽下巽上，巽为命令。故云重巽以申命。该卦九五爻既中又正，所以称刚巽乎中正。柔皆顺乎刚，指该卦两阴爻分别居于阳爻之下，居下为顺。后面引出的是卦辞。

2. 当位说

所谓当位是指爻的性质与其所居位的性质相符。如阳爻居阳位（初，三，五），阴爻居阴位（二，四，六），就叫当位，也叫得位，正等。反之称为不当位，失位等。一般来说，当位则吉，不当位则凶。当然，在具体到某一卦时，还要看其他的条件一起来决定吉凶。《彖传》以当位来解释卦辞的有小畜，同人，遁，蹇，革，节，渐，涣和既济等卦，如其释小畜卦说：

小畜，柔得位而上下应之，曰小畜。

小畜卦卦象是乾下巽下，只有一个阴爻，即六四。其以阴爻居阴位，属当位之例，故称“柔得位”。这是以此来解释卦名。又其释遁卦说：

遁亨，遁而亨也。刚当位而应，与时行也。

小利贞，浸而长也，遁之时义大矣哉！

遁卦卦象是艮下天上，“刚当位而应”是就九五

爻而言，九五爻以阳爻居阳位，且与六二有应（应有解释见后文）。《彖传》对九五爻有时称中，正中，有时称当位，不知道是否有更深的涵义。又其释革卦说：

革，水火相息，二女同居，其志不同得，曰革。已日乃孚，革而信之。文明以说，大亨以正。革而当，其悔乃亡。

革卦离下兑上，离为火，兑为泽，泽属于水，所以说水火相息。离为中女，兑为少女，所以说二女同居。离有文明之象，兑有说之象，所以说文明以说。以上都就八卦之象而言。后面正和当讲的就是爻位。该卦六爻从下而上依次是初九，六二，九三，九四，九五和上六。除了九四爻是阳爻居阴位，属于不当位以外，其他五爻都当位，所以有正和当的说法。由于正当的原因，所以“其悔乃亡”。又其释既济卦说：

既济亨，小者亨也。利贞，刚柔正而位当也。初吉，柔得中也。终止则乱，其道穷也。

从当位的角度来说，既济是很特殊的一卦，它的六爻由下而上依次为初九，六二，九三，六四，九五和上六，全部当位。所以《彖传》有“刚柔正而位当”的说法，并以此来解释“利贞”。

当位的反面是不当位，失位，《彖传》以之解释卦辞的见于噬嗑，小过和未济等卦。如其释噬嗑卦

说：

颐中有物曰噬嗑。噬嗑而亨，刚柔分，动而明，雷电合而章。柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。

噬嗑卦震下离上，震为雷为动，离为电为明，所以有“动而明，雷电合而章”之说。柔得中指六二爻，不当位指六三和六五两爻。以此解释卦辞“利用狱也”。又其释小过卦说：

小过，小者过而亨也。过以利贞，与时行也。柔得中是以小事吉也。刚失位而不中，是以不大事。

小过卦艮下震上，柔得中指六二和六五爻，刚失位而不中指九四爻，《彖传》以此解释卦辞“不大事”。

3. 应位说

“应”也是《彖传》经常使用的一个重要概念。所谓应，主要是就上下卦相对位置（如初与四，二与五，三与上）之间的关系而言的。相对位置的性质是相反的，若居于其位的爻性也相反，就称“应”、“有应”，反之，则为“敌应”。一般来说，有应则吉，敌应则凶。《彖传》以有应解释的卦非常多，有蒙，师，小畜，同人，大有，豫，临，无妄，恒，遁，睽，损，萃，升，鼎和未济等卦。如其释师卦说：

师，众也。贞，正也。能以众正，可以王矣。刚中而应，行险而顺，以此毒天下，而民从之，吉又何咎矣！

师卦坎下坤上，刚中指九二爻，上卦与之相对的是六五爻，一阴一阳，所以“应”。《彖传》以此解释卦辞之吉。又其释恒卦说：

恒，久也。刚上而柔下。雷风相与，巽而动。刚柔皆应。

恒卦巽下震上，巽为风，震为雷为动，所以说“雷风相与，巽而动”。其六爻自下而上分别是初六，九二，九三，九四，六五，上六，初与四，二与五，三与上都是一阴一阳，两两相对。所以说刚柔皆应。《彖传》讲应有时是指一爻与一卦相应，此时爻和卦的性质也一定相反。如其释同人说：

柔得位得中而应乎乾，曰同人。

同人卦离下乾上，柔得位得中指六二爻，从爻应的角度来说，是与九五有应。这里说“应乎乾”，也可能是指九五而言，但也可能指整个上卦。上卦乾为刚，与柔有应。

同时，也有讲两卦相应的例子，这两卦也一定是性质不同。如其释履卦说：

履，柔履刚也。说而应乎乾，是以履虎尾，不咥人，亨。

履卦卦象是兑下乾上，兑为说，为少女为柔，乾为父为刚，刚柔有应，所以说“说而应乎乾”，以此解释后面的卦辞。另外，《彖传》解释咸卦时也提到了上下卦的相应关系，它说：

咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女，是以亨利贞取女吉也。

咸卦艮下兑上，艮为山，为阳卦，为少男；兑为泽，为阴卦，为少女。所以说“柔上而刚下，二气感应以相与”。二气指山泽，这是讲两卦的感应，并以此解释卦辞。总的来说，《彖传》讲两卦相应和爻与卦的相应是比较少的，应主要还是讲爻之间的关系。

《彖传》讲敌应的只有一例，这便是艮卦。它说：

艮，止也……上下敌应，不相与也。是以不获其身，行其庭，不见其人，无咎也。

艮卦卦象是艮下艮上，六爻从下至上依次是初六，六二，九三，六四，六五和上九。初与四，二与五，三与上的爻性皆同，没有任何两爻是有应的，所以说“上下敌应”，并以此解释卦辞。《彖传》在提及“应”的时候，有时和“与”相提并论。与是助的意思，有应则有与，敌应则无与。所以这里在敌应之后，还提到“不相与也”。

4. 顺乘说

《彖传》论述爻位还有一个方面是顺乘说。顺与乘是就阴爻相对于阳爻的关系而论，阴爻居阳爻之下为顺，反之为乘。一般来说，顺吉乘凶。《彖传》这种意义的“顺”字见于旅，巽，小过等卦。其释旅卦说：

旅，小亨。柔得中乎外而顺乎刚，止而丽乎明。

旅卦艮下离上，阴爻居五位，所以说“柔得中乎外”。其上为上九，是阳爻，所以说“顺乎刚”。又其释巽卦说：

重巽以申命，刚巽乎中正而志行，柔皆顺乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人。

巽卦两阴爻分别居上下卦之最下位，其上都是阳爻，所以说“柔皆顺乎刚”。又其释小过卦说：

小过，小者过而亨也……不宜上宜下，大吉，上逆而下顺也。

小过卦艮下震上，其六爻自下而上依序为初六，六二，九三，九四，六五和上六。就下卦而言，阳爻居上，两阴爻居下，所以说“下顺”。但就上卦而论，则是两阴爻在上，阳爻在下，所以说“上逆”。《彖传》以此解释此辞“不宜上宜下”。逆与顺相反，也称为“乘”，《彖传》解释夬卦说：

夬，决也，刚决柔也。健而说，决而和，扬

于王庭。柔乘五刚也，孚号有厉，其危乃光也。

夬卦的卦象是乾下兑上，自初到五都是阳爻，只有上位被阴爻占居。所以说“柔乘五刚也”。又其释归妹卦说：

归妹……征凶，位不当也。无攸利，柔乘刚也。

归妹卦兑下震上，六爻自下至上分别是初九，九二，六三，九四，六五和上六。无论是下卦还是上卦，都是阴爻居阳爻之上，所以说“柔乘刚”。

以上所述为《彖传》中体现出的两种主要理解卦象的方式，其中爻位说又可以分成不同的种类。事实上，如我们所见的，在很多卦的解释中，这些方式往往是一并使用的。譬如蹇卦《彖》曰：

蹇，难也。险在前也。见险而能止，知矣哉！蹇利西南，往得中也。不利东北，其道穷也。利见大人，往有功也。当位贞吉，以正邦也。

蹇卦的卦象是艮下坎上，坎为险，居外卦，艮为止，居内卦。所以说“险在前也，见险而能止”，这是依上下卦的关系立论。“往得中也”，指九五爻，其爻辞为“大蹇得朋”。坤卦卦辞有“西南得朋”之说，所以《彖传》以此爻解释卦辞“利西南”。这是中位说。又蹇卦六爻除了初爻之外，其他都是阴阳各得其

位，所以说“当位贞吉”，这又用的是当位说。其他很多卦的情形都是如此。

读者可以注意到，我们在举例时一直没有提及乾坤两卦。因为对于《彖传》解释这两卦的体例，存在着不同的看法。有人以为是以全卦之象来解释，而没有考虑上下卦。其实，由于乾坤两卦上下卦相同，而且六爻的性质也全部相同，所以没有提及上下卦，并不意味着与上下卦无关。我们看乾坤两卦的《彖传》以天解释乾，以地解释坤，仍是从上下卦象出发的。它们可以视为依上下卦关系理解卦象的变例。

在《彖传》中，有一卦的解释是非常特殊的。这就是颐卦。该卦《彖》曰：

颐，贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也。自求口实，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民。颐之时大矣哉！

颐卦的卦象是震下艮上，在这里一点也没涉及到，爻位说的影子也没有。《彖传》对颐卦的解释完全是根据卦名和卦辞的字面意义进行的。如以贞为正，所以把贞吉理解为养正则吉也。这种情况的出现，可能是因为很难用卦象来说明卦名和卦辞的意义，而做了变通的处理。但由此一例，也可看出《彖传》想在卦象和卦辞之间建立起必然的关系，是很困难的。

三、刚柔说和时的观念

如上节所述，《彖传》解释《周易》的一个重要贡献是提出了爻位说，非常重视爻在一卦中的作用。它还用刚和柔来称呼阳爻和阴爻，六十四卦中几乎每一卦都能见到刚柔的字样，这给阅读《彖传》的人留下了深刻的印象。刚柔不是指两个具体的东西，而是两种不同的性质。因而，以刚柔解释阴阳爻，会使卦爻象具有更加抽象的意义。

刚柔并举，最早见于《尚书·洪范》。该篇提到：

三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。平康正直，强弗友刚克，夔友柔克。沉潜刚克，高明柔克。

刚柔指两种德性或处理事情的两种态度。《诗经》中也曾以刚柔对举。见于《大雅·蒸民》：“人亦有言，柔则茹之，刚则吐之。维仲山甫，柔亦不茹，刚亦不吐。”以及《商颂·长发》：“不刚不柔”。其后，道家和兵家喜欢使用这两个词。在《老子》中，它们被视为两种对立的性质。而且老子认为，柔弱要胜过刚强。根据《国语·越语下》的记载，范蠡以刚柔为在不同情况下两种用兵的方式，他说：“古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。后则用阴，先则用阳。近则

用柔，远则用刚”。由此可见，刚柔在春秋战国之际已经成为经常使用而且具有丰富含义的一对概念。

在刚柔学说发展的过程中，《彖传》的贡献在于第一次把它们引入到对《周易》的解释之中。关于称阳爻和阴爻为刚柔的原因，马王堆帛书《易之义》中曾有一个说法。在该篇的篇首，有这样的一段话：

易之义惟阴与阳，六画而成章。曲句焉柔，正直焉刚。六刚无柔，是谓大阳，此天〔之义也〕……六柔无刚，此地之义也。^①

这里的刚柔，显然是就爻画而言。其说阳爻“—”有正直之象，所以称刚。阴爻“--”有弯曲之象，所以称柔。《易之义》虽然晚于《彖传》，但这个解释还是值得认真参考的。

以刚柔来解释阴阳爻，实际上给阴阳爻赋予了刚柔概念原本就具有的德性的意义。从而一方面把阴阳爻从占筮的范畴释放出来，另一方面也大大扩充了它的内涵。从《彖传》对刚柔的使用来看，在阴阳爻之外，更有多方面的意义。有时指男女，有时指君子小人，有时指刚健和柔顺的态度，有时指大事小事等。

在《彖传》中，时的观念也是非常突出的。时本来指天时，后来引申而具有社会和人生的某种处境之

^① 《道家文化研究》，第三辑，上海古籍出版社，1993年，第431页。

义。先秦诸子中，时是普遍被强调的观念。《老子》讲“动善时”，马王堆帛书《黄帝四经》中说“圣人不巧，时反是守”（见《十大经·观》）。孟子也很重视时的观念，他称孔子是“圣之时者也”（《孟子·万章下》）。新近发现的郭店楚墓竹简中有一篇讲述“穷达以时”的道理。《彖传》对“时”的重视应该是在这种氛围中产生的。就《周易》本身而言，“时”的观念几乎不存在，在卦爻辞中，时字只出现了一次，见于归妹九四爻“归妹愆期，迟归有时”。但在《彖传》中，“时”字出现了三十四次之多。其对时的最根本看法见于艮卦的解释：

艮，止也。时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。

艮有止的意思。《彖传》认为，止和行并不是随意的选择，而必须根据时。对于人而言，时是决定行止或动静的依据。动静都合乎时，当然能够收到事半功倍的效果，所以说“其道光明”。但这一点并不是很容易处理好的。孟子最推崇的孔子可以做到这点，“可以仕则仕，可以止则止”。一般人则很难。不过，对于一般人来说，《周易》可以给她们提供一个指导。譬如损益两卦，《彖传》解释道：

损，损下益上，其道上行。损而有孚，元吉，无咎可贞，利有攸往……损刚益柔有时，损

益盈虚，与时偕行。

益，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。利有攸往，中正有庆……凡益之道，与时偕行。

损和益是两种不同的方法，它们的使用应该依不同的情况来决定。与时偕行就是与时结伴而行的意思。

《彖传》有一个看法，认为《周易》中的很多卦都代表了一个时。我们看它对如下卦的结语：

豫之时义大矣哉！

随之时义大矣哉！

颐之时大矣哉！

大过之时大矣哉！

险之时用大矣哉！

遁之时义大矣哉！

睽之时用大矣哉！

蹇之时用大矣哉！

解之时大矣哉！

姤之时义大矣哉！

革之时大矣哉！

旅之时义大矣哉！

以上共十二卦，其中称“时义大矣哉”的有五卦，“时用大矣哉”的有三卦，称“时大矣哉”的有

四卦。其中险指坎卦。首先让人留意的是《彖传》的语气，“大矣哉”的说法表现出作者的极度重视。另外，很明显，《彖传》是把这些卦分别看作一个时，故有“随之时”，“解之时”等说法。如其解释随卦说：

随，刚来而下柔，动而说，随，大亨，贞无咎。而天下随时。随之时义大矣哉！

随卦震下兑上，震为动，兑为说，故云动而说。其卦辞是“元亨利贞，无咎”，《彖传》用天下随时来解释。这是把随说成是人做事随时的一种状态，在这种状态下，就会大亨贞无咎。又如其释解卦说：

解，险以动，动而免乎险，解。解利西南，往得众也。其来复吉，乃得中也。有攸往夙吉，往有功也。天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲拆。解之时大矣哉！

解卦坎下震上，坎为险，震为动，所以说“险以动，动而免乎险”，这是把“解”解释为从危险的境地中摆脱出来。《彖传》以天地来做一个说明，说天地解而雷雨作，意思是天地从闭而不通的状态中摆脱出来，重现生机，所以雷雨作，百果草木的种子也随之都发芽。

应该指出的是，《彖传》对其他五十多卦虽然没有用“时大矣哉”的说法，但究其实也是以之代表了

某个时的。六十四卦可以说是六十四种不同的情境。譬如屯卦代表了事物初生之时，困卦代表了身处困境之时等。

时除了指卦之外，也用来说明爻。卦有卦之时，爻有爻之时。卦的时好比是一个过程，爻的时则是这个过程中的一个点。《彖传》尽管没有解释爻和爻辞，但我们从一些表述中还是可以看出它的一些看法。如其解说乾卦的时候曾讲：“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天”，这六位和六龙都是就六爻而言的。六位时成是说六爻之位因时而形成，即以六位代表六个不同的时之义。时乘六龙也是说根据时来选择驾乘不同的爻，仍然是把爻和时联系起来。

《彖传》通过以时来解释卦和爻，把六十四卦理解为六十四个时，把爻理解为时中之时，从而把原本是表示吉凶的卦象变成了人们生存的不同处境。这就使每一卦更具有了独立的义理性，可以直接成为人们进德修业的依据。经过这样的解释，《周易》已经完全从卜筮的领域中摆脱出来，而成为讲天地之道和人道的作品。

四、天施地生的宇宙论

从义理的角度来看，《彖传》对儒家传统最大的

贡献应该是提出了一个比较系统的宇宙论。战国中期以前的儒家，譬如孔子和孟子，几乎不讨论自然天道的问题。孟子有时谈到天道，如说“诚者天之道”，这是从道德的角度着眼的。另外，他所重视的经典如《诗》、《书》中，也没有可供发挥的自然天道观的素材。在这方面，《周易》有着独特的优势，《周易》一书的一个重要特点，就是推天道以明人事。作为六十四卦基础的八卦，被认为代表了天地山泽雷风水火这八种自然现象。这就为自然天道观的发挥提供了可能。

《彖传》自然天道观的一个重要内容是确立天地作为万物本原的地位，并对天和地各自的角色进行了说明。其解释益卦时说：

益动而巽，日进无疆。天施地生，其益无方。

这里提到了天施地生，所谓施是主动的施予，生是万物的产生。天和地在万物生成过程中的角色是不同的，地是直接生物者，但地的生物却离不了天的施予。《彖传》详细讲述这层意思是对乾坤两卦的解释，因为乾坤本来就是天地之象。我们先来看它对乾卦的说明：

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御

天。乾道变化，各正性命。保合大和，乃利贞。
首出庶物，万国咸宁。

乾卦的卦辞是“元亨利贞”。《彖传》围绕着天和万物的关系来解释这四个字。它以元为乾元，元有开始的意思，所以说“万物资始”。资是凭借，依靠，万物依靠乾元才能开始。乾就是天，乾元强调的是天的本性，这是天的根本，所以说“乃统天”。以上解释“元”字，“云行雨施”以下，讲天的作用。“行”是行动，施是下降，品物指各种事物、流形指在变动中成形，这是指万物赖天而成形。大明指太阳，终始指东升西降循环往复的过程。六位指乾卦六爻，六龙即爻辞中的龙。“时乘六龙御天”，指乾元依不同的时机分别驾乘六爻以统御天。古代神话中有日神驾六龙经天的说法，《彖传》应该受到了它的影响。值得注意的是，《彖传》这里是以日来解释乾卦，以龙为太阳的象征。以上是解释亨字。它是以亨为通，而自“云行雨施”到“大明终始”都有通的意思。乾道指天道，这个道是变化之道，所以说“乾道变化”。在变化之中，万物各自获得了自己的本性，故云“各正性命”。正是解释贞字的。大和指万物处在和谐之中，这是靠乾元来保证的，所以说“保合大和”。这是解释利字的。最后的“首出庶物，万国咸宁”，是总结之辞。前一句呼应“元亨”，首是元始，出是亨通，

庶物即万物。后一句呼应“利贞”，咸宁就是“各正性命，保合大和”之义。整个《彖传》对乾卦的解释，突出了天是万物之始，万物都赖天才得到形体和性命。

但是在万物的生成过程中，天并不是惟一起作用的因素。天必须依靠地的配合，才能完成这一任务。《彖传》解释坤卦说：

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行。东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。

坤卦的卦辞是“元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主，利。西南得朋，东北丧朋。安贞吉”，较乾卦复杂的多。《彖传》对此的解释与乾卦相呼应，一方面强调地在万物生成中的作用，另一方面也突出它与天的关系。坤元释元字，与乾元相对，万物凭借着它而产生。顺承天是说它与天的关系不是平等的，天是主，地是从。地是顺承，配合天来完成所开创的事业的。坤是大地，大地具有博厚的特点，于万物无不承载，所以说“坤厚载物，德合无疆”。无疆指地的广大无边而言。含是包含，弘是大，光同广，品物是万物的变称，亨是通顺。“含弘光大，品

物咸亨”是说大地无所不容，万物在其中都非常通顺。以上是解释亨字。坤卦卦辞中出现了牝马，《彖传》对此进行了解释，因为它是在地上跑的地类。牝马和地一样，其本性是柔顺，柔顺是地类应遵循的正道，如此就能吉利。君子效法这个道理，行事应舍先取后，舍健取顺，这样才合乎道理，才能永远吉利。

《彖传》透过对乾坤两卦的解释，提出了乾元和坤元的概念，可以称之为乾坤二元论。乾坤二元都是万物的本原，二者缺一不可。但是二者承担的角色是非常不同的。《彖传》说乾元是“万物资始”，坤元是“万物资生”。始是开始，而生是完成。这很容易让人想起《老子》第一章的一个说法：“无名万物之始，有名万物之母”。这也是把生物之功分别归于无名和有名二者。一个是负责开始，一个是负责生养，母亲之责就是生养。老子的说法与《彖传》这里的意思是一样的。从年代上说，《老子》早于《彖传》，所以后者可能是受到了前者的影响。但实际上，在它们的背后都是人类对人自身生育过程的概括。《系辞传》中说“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生”，直接把天地和男女联系了起来。这实际上是古代中国人普遍的思路。从春秋时期的材料看，当时已经出现了乾坤父母之说，所以《国语·晋语》中有“坤，母也；震，长男也”的说法。而天父地母的说法虽然始

见于战国的文献，但从乾坤父母以及“皇天后土”等看，这种观念应该早就出现了。它正是《彖传》如此解释乾坤二元的重要背景。

乾坤二元可以分开来讲，但实际上它们是不能分开的。就六十四卦而言，乾坤两卦是纯卦，其余六十二卦都是阴阳爻不同组合的结果，也可以说是乾坤两卦结合的结果。乾坤必须结合，才能构成其余六十二卦，同样，乾元和坤元也必须结合，才能产生万物。这一点在《彖传》其它部分也有体现。如它解释咸卦说：

天地感而万物化生。

感是感应结合的意思，天地相感，万物才能产生，反之则不然。《彖传》解释归妹卦说：

天地不交而万物不兴。

这是说天地不交通结合，万物就不会产生。《彖传》实际上是把乾元和坤元，天和地的结合看做是万物产生的原因，把它们共同视为万物的本原。

当然，《彖传》这样做的时候，十分强调乾元和坤元，天和地的不同角色。它以乾元和天为主导的一方，而以坤元和地为顺承的一方。这种看法，与乾坤两卦的卦象不无关系。乾卦由六阳爻组成，是至刚之物。坤元由六阴爻组成，是至柔之物。因此这种理解，具有易学的特点。《易传》之外也有讲天地为万物本原的，但其讲法与此不同。

除了天施地生的宇宙论外，《彖传》还讨论到自然天道的问题。在《彖传》看来，天地的变化都有章可循，其释《豫》卦说：

天地以顺动，故日月不过而四时不忒。

顺就是遵循一个道理，天地是依照一个道理运动的，所以日月才不会超过它们的限度，四时更替也不发生差错。在观卦《彖传》中，这个道理被叫做“天之神道”，賁卦中称为“天文”，有时直接称为“天地之道”，《彖传》解释恒卦说：

天地之道，恒久而不已也。日有得天而能久照，四时变化而能久成。

这是说天地之道具有永恒不变的性质。而这个永恒不变的东西实际上体现在变化之中，它就是变化的规则。《彖传》解释谦卦说：

天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦。

这里讲的是天道的内容，盈了就要亏，虚了就要增，谦是虚的意思。地道也是如此，譬如说水，满了就要向低的地方流。这个意思与《老子》所说“天之道损有余而补不足”是一样的。《彖传》在解释丰卦时也体现了这个想法：

日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。

太阳位于天空正中的时候，肯定就要倾斜了。月

亮盈满的时候，肯定就要亏缺了。天地的变化，就是一盈一虚，一消一息。剥卦《彖传》把这概括为“消息盈虚，天行也”，天行就是天道。但月亮亏缺了之后还要盈满，太阳倾斜了之后还要回到正中，这就是复。《彖传》解释复卦说：

反复其道，七日来复，天行也。复，其见天地之心乎！

“反复其道，七日来复”是复卦的卦辞，《彖传》将它概括为“天行”，天行就是天的运动法则。这是把天道的内容概括为复，所以复又称天地之心。复是反复之义，《老子》说“反者道之动”，与此是类似的意思。

五、人道本于天道

《彖传》对宇宙论和自然天道的说明，其意图主要是从中引申出人道的内容。在《周易》中，就有明显将自然现象和人事结合起来思考的倾向。如卦象本身就具有自然现象和人事的双重意味，它既是自然物的象征，又是人事的象征。卦爻辞中也经常将自然物和人事进行类比。如大过卦中两条有趣的爻辞：

九二：枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。

九五：枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。

稊指新芽，华是花，爻辞借干枯的杨树生新芽来比喻老先生娶了一个年轻的女子，借干枯的杨树又开花来比喻老妇人嫁了一个精壮的男人，饶有趣味。类似的例子不胜枚举。这里实际上包含着天道和人道一致的意思。到《彖传》这里，就把这层意思明确揭示出来，因而在它那里，经常有推天道以明人事的句子。我们把一些突出的例子列在下面：

谦卦：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”

豫卦：“天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚轻而民服。”

观卦：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣！”

贲卦：“柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文，以化成天下。”

剥卦：“君子尚消息盈虚，天行也。”

颐卦：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”

离卦：“日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明以丽乎正，乃化成天下。”

咸卦：“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感而天地万物之情可见矣！”

恒卦：“天地之道，恒久而不已也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣！”

归妹：“归妹，天地之大义也，天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。”

丰卦：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。而况于人乎？况于鬼神乎？”

节卦：“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”

革卦：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”

这些话的句式都非常一致，前面讲天道，后面引申出人道。与此类似的是《老子》中的一些话：

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。

天长地久，天地之所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪，故能成其私。

江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之。欲先民，必以身后之。

这里表现出相同的思考模式，即把人道建立在天道之上，推天道以明人事。但是其间的差别也是明显

的。对于天道，老子强调其自然无为的方面，所以人道也是如此，圣人要“处无为之事，行不言之教”，这样“我无为而民自化”。《彖传》则不同，它的理解具有强烈的儒家色彩。以下分几点论述。

（一）道德教化

《彖传》认为，民之化要依赖于圣人之教，所以上引的材料很强调教化的重要。教的来源是天之神道，这里神并非鬼神之神，而是变化神妙莫测的意思。神道即变化之道。圣人依据此变化之道设立教，就可以变化人心，所以贲卦和离卦都提到化成天下，恒卦也说天下化成。教化是儒家政治思想中的一个最重要内容，也是其特色所在。比较起来，道家是不教而自化，法家是以法来化，只有儒家是以教来化。《论语》中记载孔子应答弟子的问题，民富庶之后，就需要“教”。而教的内容，就是德，就是礼乐，所谓“道之以德，齐之以礼，民有耻且格”（《论语·为政》）。在新发现的郭店楚墓竹简属于儒家的文献中，特别强调礼乐教化的重要。以为教的目的是“生德于中者也。”^①《彖传》的倾向与此是一致的。它虽然没有提到仁和礼，但其德教的色彩是非常浓厚的。《彖

^① 见《性自命出》、《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998年。

传》强调要“德合无疆”（坤卦），“日新其德”（大畜），都体现出对德的推崇。这表现于政治上，就要求圣人了解百姓的心思，所以咸卦说“圣人感人心而天下和平”，感是感应，了解。要爱民保民，如节卦说“不伤财，不害民”，还有就是刑罚要清楚明白，这样百姓才心悦诚服。《彖传》对益卦的解释集中体现出其爱民保民的态度。它说：

益，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。利用攸往，中正有庆。

上下指统治者和百姓，将统治者的利益分一些给百姓，这就是益卦。如此则百姓无比喜悦，圣人之道也能发扬光大。

在儒家教化理论中，有一个重要的环节，就是要求圣人，君主必须以身作则，为民众作出榜样。《彖传》也指出了这一点，它解释兑卦说：

兑，说也。刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳。说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉！

在劳苦危难之时，在上位者要乐于先民而动，这样民才会舍生忘死，为君所用。劝就是化服的意思。

在儒家德教之中，礼是一个重要的内容。《彖传》中虽然没有礼字，但节卦中的“制度”概念实际上相当于礼，而礼的实际内涵也多有体现。如其对家人卦

的解释：

家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。

《论语》中记载孔子论“正名”时说“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》）。正名就是复礼，因为礼的核心就是名分。而这里所说的“男女正”，“父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇”，就是礼。家道就是家礼。

（二）尚贤养贤

尚贤是儒家一贯的主张，墨家也把它列为十大学说之一。养贤的说法则始见于《孟子》，它的提出应该与战国时期流行的养士之风有关。《孟子·万章篇》引子思的话说：“悦贤不能举，又不能养也，可谓悦贤乎？”提出国君应该养贤，并举尧养舜的例子来说明。《彖传》也主张尚贤，并且对养贤特别强调。其释大畜卦说：

大畜，刚健笃实辉光，日新其德，刚上而尚贤。能止健，大正也。不家食吉，养贤也。利涉大川，应乎天也。

大畜卦乾下艮上，上下都是阳卦。所以说“刚健

笃实辉光，日新其德。”具有这种品质的人就是贤人。《彖传》以阳爻比贤人，大畜卦阳爻居上位，所以说“刚上”，刚为贤，因此该卦有尚贤之象。很有意思的是把“不家食吉”解释为养贤，虽然与卦辞的原义相距较远，但更能显出作者竭力要把养贤的主张注入到《周易》中去的用心。《彖传》中提及养贤的还有颐卦和鼎卦：

颐，贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也。自求口实，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民。颐之时大矣哉！

鼎，象也。以木巽火，亨（烹）饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨。

其中颐卦就紧接在大畜卦之后，可见《彖传》作者是想集中发挥养贤的思想。在鼎卦中，贤之前加了一个圣字，变成了养圣贤，并非偶然。后面说“耳目聪明”，正是就圣贤说的。古代圣字的写法，本来就是从耳的，耳聪就是圣，马王堆帛书《五行篇》中说“闻而知之，圣也”，即此义。贤人就是智者，智是依靠目的，目明就是智，《五行篇》说“见而知之，智也”，即指贤人而言。

《彖传》发挥养贤思想的几个卦，有一个共同点，即都与食有关。大畜卦有“不家食”三个字，颐卦有

“自求口实（食）”四个字，鼎卦有烹饪之象。儒家比德于色，如《中庸》的“好德如好色”，《五行》的“由色喻乎礼”，一般人知道的较多，像这里的比德于食，讨论的就较少。实际上孟子解释《诗经》“既醉以酒，既饱以德”，说“言饱乎仁义也”（《孟子·告子上》），也是比德于食。食色同作为性，儒家在将它们向德义方向发展上，是同样看待的。

（三）顺天应人

《彖传》的政治思想非常强调“顺天应人”。其释兑卦和革卦都提到行事需“顺乎天而应乎人”。顺天是顺从天命，应人是应乎人心。《彖传》解释萃卦说：

萃，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也。王假有庙，致孝享也。利见大人亨，聚以正也。用大牲吉，利有攸往，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣！

萃卦的卦象是坤下兑上，坤为顺，兑为说。刚中指九五爻，与六二有应。一般而言，九五为天位（帝位），《彖传》以卦辞中的王当之，六二象征在下位者，它应和九五，就是百姓应和王。所以有百姓聚集于王周围的意思。后面进一步指出顺是顺天命，而天命的内容，就是“聚以正”的正。《彖传》解释无妄卦说：

大亨以正，天之命也。其匪正有眚，不利有攸往。无妄之往，何之矣。天命不祐，行矣哉。

这可以说是对天命的一个说明。亨是通，“大亨以正”是说守正就能亨通，其中心是正。因此如果行事不正，就与天命相违背，天命也不保佑这样的人。这个时候，以正去除不正，就是合乎天命的举动。《彖传》因此提出“革命”的理论。其解释革卦说：

革……文明以说，大亨以正。革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！

“大亨以正”，即上面讲的天命。革是变革，革命的意思。自然界中就有革命，如四时的更替，由春到夏，由秋到冬，就是天地的革命。革命一定要适当，适当的标准就是顺乎天而应乎人，像汤武推翻桀纣的革命，就合乎这个标准。这是肯定汤武革命的合理性，认为其顺天应人。从现有的资料来看，此种思想的萌芽见于《墨子》，《非攻下》有如下的一段话：

今还夫好攻伐之君，又饰其说以非子墨子曰：以攻伐之为不义，非利物与？昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王。是何故也？子墨子曰：子未察吾言之类，未明其故其也。彼非所谓攻，谓诛也。

这是把攻和诛区别开来。在墨子看来，攻是天所

反对的，而诛则是奉天命行事的。所以汤武诛桀纣之前，都接受了天的命令，并且得到了其他诸侯的支持。这与《彖传》讲的顺天应人有类似之处。不过，《彖传》讲的天命与墨子不同，墨子的天命是有意志的天的命令，《彖传》的天命只是一个义理性的规定。从这来看，《彖传》更接近于孟子的讲法。孟子也提到汤武的故事，《梁惠王》篇记载：

齐宣王问曰：汤放桀，武王伐纣，有诸？孟子对曰：于传有之。曰：臣弑其君，可乎？曰：贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。

这里也使用了诛字，与墨子相同，不知道是否受了墨子的影响。孟子肯定汤武之事的合理性，把它与弑君做了区别。而其合理性的体现，这里没有详论。不过，孟子在《万章篇》中曾提及天下转移的依据在于天，而天不言，仅以行与事来表现。所谓的行与事，主要指天和人两方面。孟子说：

昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之……使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人与之。

天与之，人与之，就是《彖传》讲的“顺乎天而应乎人”。比较而言，《彖传》的说法更象是对墨子孟

子之说的概括。这个说法，在政治哲学中，就是把政权的合理性建立在德性而不是传统之上，明显体现了儒家政治思想的特色。

第三章

《象传》

在《易传》中，《象传》解释的是《周易》六十四卦的卦象、卦名、爻象和爻辞，而不及卦辞。其中解释卦象、卦名的部分又称《大象传》，解释爻象和爻辞的部分又称《小象传》。《象传》和《彖传》一样，都随经文分作上、下两篇，我们应注意这两篇并不是指《大象传》和《小象传》而言的。《象传》的得名，主要由于它侧重从卦象及其所取的物象和爻象的角度解说卦名、卦义和爻辞。

一、《象传》的写作年代

《象传》写作的年代，在历史上并没有直接的材料可以证明。但是，它写于《彖传》之后，应该是可

以推知的。譬如《象传》解释了卦象、卦名、爻象和爻辞，惟独没有解释卦辞。对此现象最方便的解释，就是在它之前已经有了解释卦辞的作品、而这作品显然非《彖传》莫属。在现代学者中，李镜池、高亨都指出过这一点。我们且引高亨的说法：

《彖传》仅解六十四卦之卦名，卦义及卦辞、不解爻辞。《象传》解六十四卦之卦名、卦义及三百八十四条爻辞，不解卦辞。《象传》何以只解爻辞，而不解卦辞哉？其因《彖传》已解卦辞，不须重述，灼然甚明。此《彖传》作于《象传》之前之明证。^①

这个理由虽简单却很有说服力，因此差不多成了现当代学者的共识。依照我们上章对《彖传》年代的看法，《象传》写作的上限最早不得超过战国中期，所以它还来得及引用《论语》上的话。这指的是《大象传》对艮卦的解释：

兼山，艮。君子以思不出其位。

类似的话见于《论语·宪问篇》，并被认为是曾子所说。《论语》的完成，照一般的说法，是在战国早中期，《象传》的写作，至少要比这更晚。可以帮助说明《象传》年代的，还有《小象传》中经常出现的

^① 高亨《周易大传今注》，齐鲁书社，1979年，第6-7页。

爻题。如其释坤卦提到六二，比卦提到初六等。就目前所知，春秋时期爻题肯定没有出现，所以当时人称某一爻都用某卦之某卦的方式非常复杂，详情可以参考春秋时期的筮例。有学者曾认为《左传》中记载的《易象》即是《象传》，仅从爻题一点看，就是不可能的。爻题的出现至少在战国时期。

至于晚到何时，却是一个很大的问题。从前的学者曾经有过不同的说法，从战国到秦汉之际、到西汉初期，都有人主张。《礼记·深衣》曾引《象传》的文字，“故易曰：六二之动，直以方也”，这话显然是指《小象传》解释坤卦六二爻辞“直方大，不习，无不利”的文字。《礼记》中各篇文章的写作年代不一，很多都作于西汉时期。无论如何，《象传》作于《深衣》之前一段时间，是可以肯定的。以下先讨论《大象传》，再讨论《小象传》。

二、《大象传》解经的体例

《大象传》随《周易》六十四卦可以分作六十四条，每一条的解说模式都是一样的，先言重卦卦象，次举卦名，最后引出人事。所以，从形式上言非常整齐而有系统。而且这种先卦象、次卦名、后人事的次序并非是无意的安排，它一方面与经文先卦象后卦名

的形式相一致，另一方面，更表现出根据卦象及其所取的物象来解释卦名及卦义的意图。我们先举两个例子来看一下，譬如《大象传》解释谦卦和讼卦说：

地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。

天与水违行，讼。君子以作事谋始。

就谦卦来说，其内卦为艮，外卦为坤。在八卦所取物象中，艮为山，坤为地。谦卦象艮下坤上，所以说“地中有山”。“地中有山”为什么是谦卦呢？汉代经师郑玄对此曾有解释，他说：

山体高，今在地下。其于人道，高能下下，谦之象。^①

意思是说山高地低，山本居于地的上面，如今却处在地下，实包含着谦虚之义。所以该卦名谦。世间的君子看到此卦象，就要培养谦虚的德性，损有余而补不足、衡量物情而公平施予。

讼卦的卦象是坎下乾上，坎为水，乾为天。天居上，而水润下，其行相反。另外，依照古人的观察、天行西北，水行东南，如《淮南子·天文训》所说：

天不足于西北，故日月星辰移焉；地不满于东南，故水潦尘埃归焉。

^① 李鼎祚《周易集解》引。见李道平《周易集解纂疏》，中华书局。1998年，第194页。

天与水的运行方向正好相反，所以说“天与水违行”。违行则必产生争议，因此该卦就以“讼”为名。君子看到此卦象，应生恐惧戒惕之心，防微杜渐，远离讼端，所以说“作事谋始”。

其他各卦与谦卦、讼卦的情形基本是一样的，只是关于乾、坤两卦，需要做一些特别的说明。《大象传》解释乾、坤两卦的文字是这样的：

天行健，君子以自强不息。

地势坤，君子以厚德载物。

从前的人大都如此断句，而且认为《大象卦》解释乾坤两卦的体例与其他卦不同。如李镜池说：

“《象传》的卦象说与卦德说多半是分开的，但也有兼言卦象与卦德的。例如乾坤两卦，是卦象与卦德连言，而乾坤六子（即坎离等六卦）则只言卦象。‘天行健’，天是卦象，而健则卦德。‘自强不息’，是从‘健’德引申出来的。‘地势坤’，地（土）是卦象，坤是卦德。这坤字不是《坤卦》之名，坤借为顺。”^①

这里所说代表了一般的见解，但读起来总有不妥的感觉。古人于体例是极其强调的，所以我们如能有一贯的解释就不必另寻他途。几十年前，曾有一篇文

^① 李镜池《周易探源》，中华书局，1978年，第232页。

章谈及此事，认为《大象传》释乾坤两卦的文字应这样断句：

天行，健，君子以自强不息。

地势，坤，君子以厚德载物。

并且认为“健”就是“乾”，指卦名。“天行”和“地势”都是对卦象的说明^①。这样，乾坤两卦的体例就与其他六十二卦一致了。这说法提出后，似乎没有产生多大的影响，因为没有多少学者接受它。但马王堆帛书《周易》的发现却可以给它支持。在帛书《周易》中，乾卦的乾字作“键”，乾、健、键古代音近义通，可以通假。这就更有助于说明“健”即“乾”，应指卦名。所以，《大象传》对乾、坤两卦的解释仍然是循着先卦象，次卦名，次卦义（人事）的一般模式进行的。

《大象传》对卦象的解释，有如下的几个特点。第一，它显然以重卦的观念为基础，把一个六画卦分为上、下或内、外两卦，然后以内外两卦的相对关系来说明卦名与卦义。这与《彖传》强调爻位常不同。卦分内外，至少在春秋时期便是如此。这从《左传》和《国语》所载春秋时期的筮例中可以看出，《尚书·洪范》中曾经提到“贞”和“悔”，照后人的解说，

① 刘操南《周易大像例说》，《光明日报》1962年10月19日。

内卦为贞，外卦曰悔。如此，则《洪范》时已有内外卦之分。《彖传》在解释《周易》时，已经根据内外卦关系解说卦义，但并未成为通例。到《大象传》则严格依上下或内外卦关系来解说卦义，而无一例外。第二，其论说上下卦的方式，并无一定之规。于八经卦之自重者，因上下卦相同，故突出其重复之特点。如兑卦称丽泽，丽是附丽、连续之意。巽卦称随风，即风与风相随。艮卦称兼山、离卦称明两作，语意非常明显。震卦称洊雷，坎卦称小洊至，洊是重叠、连续之意。乾卦、坤卦则分别以天行、地势表示。于其他五十六卦，则或先举下卦，如“木上有水，井”，“雷电，噬嗑”之类；或先举上卦，如“云雷，屯”“风行水上，涣”之类；或仅言上下卦卦象，如“雷风，恒”，“风雷，益”等；或进一步说明其间之关系，如“天与水违行，讼”，“泽灭木，大过”等。要之，以能够解释清楚为原则。第三，与《彖传》解释卦象相比，《象传》更重视卦之德性，如以震为动，坎为险，艮为止，乾为健等；而《大象传》则只从卦之取象方面立论，丝毫不涉及卦德。似乎有意与《彖传》做一区别。而且，其于八卦中每一卦之取象，都力求单纯，只论其基本物象，不及杂象。据统计，《大象传》所述八卦之所取物象如下：

乾为天；

坤为地；

震为雷；

巽为风，为木；

坎为水，为云，为雨，为泉；

离为火，为电，为明；

艮为山；

兑为泽。

可知，除巽、坎、离三卦之为两种或两种以上外，其余诸卦都取单一物象。

但是讨论卦象并不是《大象传》的核心意图，它的目的乃是藉卦象来说明卦名的来源，并进而给卦义提供依据。此前，《彖传》曾对部分卦名的来由进行过解释，如“上刚下险，险而健，讼”，这是对讼卦名义的说明。其说明的根据也在卦象，不过是取卦之德性的方面。象讼卦的卦象是坎下乾上，坎为险，乾为刚、为健，所以说“上刚下险，险而健”。有些时候，《彖传》是以爻位说来解释卦名，如“大有，柔得尊位大中，而上下应之，曰大有”。即是此类。如前所述，《大象卦》与此不同。一方面它不取爻位说，而专门注意内外卦关系；另一方面不取卦德说，而专门根据八卦所取之基本物象。在此基础上以卦象来解释卦名。我们随便举几个《大象传》释卦名的例子：

天与火，同人。

泽中有火，革。

雷在天上，大壮。

《同人》卦乾上离下，乾为天，居上卦。离为火，虽居下卦，但火性炎上，上同于天。二者性情相合，所以取名“同人”。《革》卦离下兑上，离为火，兑为泽。泽本为水，于干涸反而为火所据，发生了很大的变革，所以取名“革”。《大壮》卦乾下震上，乾为天，震为雷。雷本应属于天、现反居天上，气势太盛，所以取名“大壮”。值得注意的是，在《左传·昭公三十二年》所载史墨的话中，曾经有“雷乘乾曰大壮”之语，那里似含有以卦象来说明卦名的意思。

关于《周易》卦名的来历，现代学者也曾进行过讨论。较有代表性的是高亨和李镜池等人的看法，主要从卦爻辞中来考察卦名的来源。高亨说：

《周易》六十四卦，卦各有名，先有卦名乎？先有筮辞乎？吾不敢质言之也。但古人著书，率不名篇，篇名大都为后人所追题，如《书》与《诗》皆是也。《周易》之卦名，犹《书》、《诗》之篇名，疑筮辞在先，卦名在后，其初仅有六十四卦形以为别，而无六十四卦名以为称。依筮辞而题卦名，亦后人之所为也。^①

① 高亨《周易古经今注》，中华书局，1984年，第24页。

他总结出卦名出于筮辞的几种不同情形，如乾之得名是由于九三爻辞中的“君子终日乾乾”句，噬嗑之得名是由于爻辞中多有“噬”字，大畜之得名是由于爻辞中提到牛、豕等大的家畜等。高亨同时也意识到此说法的一些问题，如一些卦的卦名与卦爻辞无关，或者如乾卦，爻辞多有“龙”字，为何不以龙名卦等。后来，李镜池更进一步完善此说，认为“卦名和卦爻辞全有关联”。^① 详细论述见其《周易通义》一书。

按照高亨、李镜池的说法，卦名出于卦爻辞，而卦爻辞又来自于既往占筮的记录，那么，在卦爻象和卦名之间就没有必然的、有意义的联系。若与《大象传》对卦名的解释对照，其取向正好是相反的。《大象传》对卦名的解释对照，其取向正好是相反的。《大象传》的主张，是以卦象与卦名之间有必然联系。《彖传》的解释角度虽与《大象传》有异，但在卦象与卦名有必然关系这个问题上，二者是一致的。我们暂且不论关于卦名来源的意见哪一个更准确，但《大象传》的说法无疑更有意义。意义之一是通过这种解释，它把卦象和卦名（在一定程度上也包含卦辞）视为具有内在（而非外在）联系的整体，为进一步讨论象（卦爻系）、辞（卦爻辞）关系奠定了基础。意义

^① 李镜池《周易探源》，中华书局，1978年，第291页。

之二是在自然现象与人事之间建立起了内在的联系。依《大象传》的看法，八卦之象都是自然现象，上、下卦之间的关系是自然现象之间的关系，而卦名则大部分都与人事相关，或者说具有自然与人事的双重内涵。这为进一步从卦象和卦名中引申出人间哲理创造了条件。

除了卦象和卦名外，《大象传》中另一个重要的内容是涉及人事的文字。它们大部分以“君子”开头，有时也用“先王”、“后”、“大人”等。这部分内容其实也可以称为卦义，至少是卦义的引申，因为它是在卦象的基础之上领悟出来的，而且很显然被《大象传》的作者视为核心内容。我们可以举几个例子看一下。如乾卦《大象传》说：

天行，健，君子以自强不息。

天行是对该卦卦象的说明，“行”是运动无止之义，所以该卦名“健”（即乾），而君子观此卦象，也应效法天的运行无止，培养自强不息的德行。

又如坤卦《大象传》说：

地势，坤。君子以厚德载物。

地势是对坤卦卦象的说明，“势”即态势，地势的态势是于万物无不承载，君子观察此卦象，即应效法大地，积蓄德行以承载万民。其他卦的解说与此大致相同。若依个人的眼光，这当中几个部分之间显然

没有必然联系，但也不是毫无瓜葛。可以说“持之有故，言之成理”。对于一个一心想把《周易》哲理化的人来说，这工作已经相当不错了。经过这样的步骤，《周易》六十四卦就不再是占筮时表示吉凶的符号，而是成为六十四种德行的象征了。

三、《大象传》的义理

如上所述，《大象传》的解经，是藉卦象来说明卦名，并引申出卦义。其论述卦义的部分可以说是作者的用心所在，在一定意义上，我们可以说整个《大象传》的创作，就是为了把这体现作者独特用心的卦义部分接续到卦象和卦名之上，把《周易》变成表达其各种主张的素材。从这里，我们可以了解作者的价值取向和学派归属。以下，分几个问题讨论《大象传》的思想。

(1) 君子的教科书。《大象传》并没有从整体上讨论《周易》的性质，但从其论述来看实际上是把该书看成一部“君子”的教科书。《大象传》卦义部分给人的第一印象，便是其中大量的“君子”字眼。据统计，在整个六十四卦的解释中，有五十三卦是讲“君子”的，另有七卦提到了“先生”，两卦提到了“后”，一卦提到了“大人”和“上”。这些称呼，如

果我们放在先秦诸子的范围中看的话，很明显具有儒家的色彩。譬如“君子”一词，就是一个典型的儒家术语，其他门派是不用或甚少用的。就其本义而言，“君子”指君之子，称有地位的贵族阶层，与指称普通人的“小人”相对。从《论语》上来看，孔子非常喜欢使用“君子”、“小人”的称呼，不过其含义更多地偏向于文化及道德价值的方面。如“君子喻于义，小人喻于利”是说做事晓得义的就是君子，只晓得利的则是小人。这就将“君子”一词的重心从地位的方面放到德行的方面。从《大象传》对君子的叙述来看，地位与德行是兼而有之的。《大象传》的目的，似乎是想把《周易》看作是“君子”的一部教科书，读了它可以培养“君子”的德行，成就“君子”的人格和事业。后人说“易为君子谋，不为小人谋”也可作如是观。

(2) 育德保民。《大象传》非常重视“德”的培养和蓄积，其释蒙卦说：“君子以果行育德”，释小畜卦说：“君子以懿文德”，（“懿”有修的意思）释蛊卦说：“君子以振民育德”，释大畜卦说：“君子以多识前言往行，以畜其德”，释晋卦说：“君子以自昭明德”，释蹇卦说：“君子以反身修德”，释升卦说：“君子以顺德，积小以高大”，都是讲修德、蓄德之意。儒家自孔子开始，就很重视“德”的观念，于修身言

“志于道，据于德”，于治国言“导之以德，齐之以礼”。《大象传》显然是继承了这种重视“德”的传统。比较而言，它更强调德的可累积性，所以常常使用“积”、“畜”、“养”等词。这与荀子思想有一致之处。

至于积蓄、培养德行的方法，就《大象传》所言，约有如下几种。一是“多识前言往行”，即尽可能多地了解过去的言论和行为，从中得到教益。为此就要虚怀若谷，不耻下问，所以《大象传》释咸卦云：“君子以虚受人”。这是讲“知”的方面。二是“遏恶扬善，顺天休命”（《大象传》释大有卦语，以下凡《大象传》文仅出卦名）。遏即遏止，扬是弘扬，休是美、善之意。这是说要遏止恶念恶行，弘扬善端善行，以遵循美善的天命。为此君子应谈“见善则迁，有过则改（益卦）”，“非礼勿履”（大壮卦）。这是讲“行”的方面。三是循序渐进，由微而著，由小而大。如升卦所说：“积小以高大”。为此就要“作事谋始”（讼卦），即行事要防微杜渐，“思患而豫防之”。（既济卦）同时要有恒心，所谓“言有物而行有恒”（家人卦），“立不易方”（恒卦），是也。四是“惩忿窒欲”（损卦）惩即抑制，窒是堵塞，即抑制忿怒之心，堵塞贪欲之门。“欲”并不是所有的欲望，而是特指贪欲。对于正常的欲望，《大象传》并不反对，

相反还予鼓励，如“饮食宴乐”（需卦），“向晦入宴息”（随卦）等。人忿怒之时，往往表现于言语，故应“慎言语”（颐卦）。饮食宴乐也不应过度，故需“节饮食”（颐卦）。五是“朋友讲习”（兑卦）。自孔子起，儒家于朋友一伦即非常重视，《论语》中有“无友不如己者”，“君子以文会友，以友辅仁”的话，提示出交友的重要。《大象传》对此也颇留意，所谓“类族辨物”（同人卦），“慎辨物居方”（未济卦），未尝不包含这样的意思在里面。对于小人，一定要疏远，所谓“远小人，不恶而严”（遁卦）。六是“俭德避难，不可荣以禄”（否卦）。这是讲特殊时期的君子修养德行的方式。否卦从卦象上来说，是天地不交，闭塞不通。其于现实社会中的表现便是“天下不通”。当此之时，君子纵内含美德，也应收敛不发，不可贪图名利、荣禄，为“昏上乱相”所用，而招致杀身之祸，这就是儒家常讲的“穷则独善其身”。《大象传》释大过卦还说：“君子以独立不惧，遁世无闷”，这也是就君子居无道之世而言。独立不惧是说不同流合污，虽有危险，却不惧怕，泰然处之。遁世即“不可荣以禄”，名声不显，形单影只，但不觉苦闷。《中庸》所说“遁世不见知而不悔”，与这是最相似的。

以上所说，都是积蓄德行的方法。君子厚其德行的目的，并非只求自己的提升，更重要的，是为了治

国平天下，《大象传》释坤卦语“君子以厚德载物”就是这个意思。对于君子而言，这个“物”不是自然界中的万物，而是社会中的万民。君子承担有容民、保民的责任，其释师卦云：“君子以容民畜众”，释蛊卦云：“君子以振民育德”，释临卦云：“君子以教思无穷，容保民无疆”，释剥卦云：“上以厚下安宅”，释夬卦云：“君子以施禄及下，居德则忌”，都表示出君子对民的保护与关心。当然，这种保护与关心不应该仅仅是物质性的“施禄”或“厚下安宅”，即孔子所说的“富之”，更重要的是要以德来教化民众。

(3) 礼乐教化。教化是儒家政治哲学中的重要概念。一方面，它与老子的“不言之教”、“无为而民自化”形成鲜明的对比，另一方面，与法家的“以法为教”不同，它以德为教化的主要内容，而德教的核心，便是礼乐。孔子的教学，于礼乐极其重视，这从“兴于诗，立于礼，成于乐”一语中便可看出。这种教学，也可以说是教化的一种表现形式。作为儒门解易的文献，《大象传》也表现出了礼乐教化的主题。其中出现了三次“教”字，分别见于临卦“君子以教思无穷，容保民无疆”，观卦“先王以省方观民设教”，和坎卦“君子以常德行习教事”。不难看出，这三个“教”字都与教化民众有关。

既然主张教化，当然不能离开礼和乐。《大象传》

虽然没有言及仁义，但对礼乐却未敢轻忽。“非礼勿履”（大壮卦）的话已见前引，足以与《论语》的“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”相发明。其他地方虽然没有提到“礼”字，但礼的观念都是蕴含其中的。如“上天下泽，履。君子以辨上下，定民志”显然就在发挥礼的精神，因为“辨上下”正是礼的主要功用之一。“君子以制数度，议德行”（节卦），“数度”应该也是以礼为基本内容的。至于“君子思不出其位”（艮卦）和“君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭”（小过卦），都是出于礼的要求。前句话见于《论语》，上文已谈到。其实后面的话，与《论语》似乎也有关系，我们看《八佾篇》的这句话“礼与其奢也，宁俭；丧与其易也，宁戚”，与它是非常类似的。

在各种礼仪中，《大象传》特别重视祭礼。其对涣卦的解释是“风行水上，涣。先王以享于帝，立庙。”“享于帝”是指祭祀皇天上帝，“立庙”则是为了死去的祖先。其释豫卦云：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考”，这里提到了“乐”，它是祭礼仪式中不可或缺的部分。同时也提到了对上帝和祖先的祭祀。《大象传》之所以特别重视祭祀，其理由大概可以用《论语》中“慎终追远，民德归厚矣”的话来说明，与教化也是分不开的。

(4) 明罚慎刑。在儒家政治哲学中，与礼乐教化并行不悖的是刑罚制度。前者可以称为德，而后者便是刑。《大象传》释噬嗑、丰两卦说：

雷电，噬嗑。先王以明罚敕法。

雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。

值得注意的是这两卦都是从雷电中引申出刑罚。雷电作为自然现象，常常给人惊悸恐惧之感，因此被古人想像为上天发怒施刑的一种方式。《大象传》的作者更把这与人间刑罚联系起来。“明罚敕法”是订立法令，明确刑罚，“折狱致刑”是断案量刑。因为刑罚是人命关天之事，所以君子于此应慎之又慎。其释贲、旅两卦说：

山下有火，贲。君子以明庶政无敢折狱。

山上有火，旅。君子以明慎用刑而不留狱。

贲、旅两卦象都由艮和离组成，而且分别是噬嗑和丰的覆卦。《大象传》作者于此集中说明其对刑罚的看法。“明庶政”是明察政事，“无敢折狱”，依程颐说，是“不敢以虚文断狱而失其情实”，应是郑重其事之义。“明慎用刑”是了解慎用刑罚之理，“不留狱”即不拖延狱案。以上可见作者对慎用刑罚的重视。

与德治的精神相一致，儒家还有“赦罪”的说法，特别是对一些较小的犯罪，更应适当赦免。所谓“有大罪而大诛之，有小过而赦之”即是此义。《大象

传》也发挥了这层意思，其释解卦云：

雷雨作，解。君子以赦过宥罪。

赦是免，宥是宽。“赦过宥罪”就是赦免。宽宥罪过。

又其释中孚卦云：

泽上有风，中孚。君子以议狱缓死。

议是审议，缓是宽缓。虽是大罪，在某些情形下，君子也应怀宽缓之心。

以上略述《大象传》的思想，我们发现它是更偏向于政治领域的。其所谓“君子”，在很多时候都可看出是有位者，更不用说“先王”、“后”、“上”或者“大人”了。这部君子的教科书，如果更具体一点讲，可以说是君子的政治哲学教科书。当然，从内容上来说，《大象传》对儒家政治哲学并没有贡献什么新的东西，但是，其意义在于把儒家政治哲学的主张与《周易》，特别是与《周易》的卦象结合了起来。从而使《周易》由原来的卜筮之书，变成了一部可以阐发儒家思想的经典。

与《彖传》相比，《大象传》具有更切近人事的特点。它绝口不提那些纯粹的天道问题——这些问题在《彖传》中占有相当的篇幅。在其文字中，只有对泰卦的解释“后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”中提到了天地之道，而且其具体意义如何，

也没有具体说明，但“后”了解、利用天地之道的目的是很清楚明白的，即“以左右民”。这仍然是归结于人事特别是政治的主题。但是，若由此认为《大象传》不重视天道，不重视天道和人事的关联，那就大错特错了。事实上，如我们在开始讨论《大象传》时就提到的，其对卦象的说明其实就是探讨自然现象之间的各种关系，就是探讨与天道有关的问题，而由此引申出人事的内容，正是认为在天道和人事间存在一致性，而且人事以天道为基础。《系辞传》曾说“观象制器”，《大象传》这里则是“观象制事”了。

四、《小象传》解经的体例

与《彖传》和《大象传》相比，《小象传》的解经，是从卦转到了爻的上面。它解释的对象是六十四卦每一卦的爻辞，同时还包括用九和用六后面的文字，它的目的，就是要说明为什么这一爻后面要系这样的辞，以及这辞的意义如何。在现代学者中，很多人都批评《小象传》的写作非常随意、浅薄，它不仅漏掉了很多爻辞不加解释，或者有解释，也只是无意义的重复，而且有时候解释的文字与经文的意义正好反对。这或许可以理解成是“浅人所为”，但是也许其中正包括着作者的独特用心。

《小象传》解释经文的文字通常都比较简洁，以四字居多，而且大都有韵。如其释乾卦六爻爻辞是：

潜龙勿用，阳在下也。

见龙在田，德施普也。

终日乾乾，反复道也。

或跃在渊，进无咎也。

飞龙在天，大人造也。

亢龙有悔，盈不可久也。

这是先举出爻辞的全部或部分，然后进行解说。解说性的文字都以“也”字结尾，与前面的爻辞形成说明或者引申的关系。这也是《小象传》通常的句式。但间或也有先出解释性文字，再引爻辞的情形，如解卦初六爻辞是“无咎”，《小象传》说“刚柔之际、义无咎也”。这是由于爻辞字数少于四字，为了句式整齐，只好做变通的处理。此种情形并不多见。

《小象传》对爻辞意义的解释大抵是采取爻位说。所谓爻位是指一爻在整个卦中的位置。一般而言，爻位包括这样几方面含义：一是依自然顺序所划分的初、二、三、四、五、上这“六位”；二是依爻位的奇偶而划分的阴、阳之位，即初、三、五为阳位，二、四、上为阴位；三是依其处在内卦还是外卦而形成的内、外之位。这几种含义中，前两种先前的学者多有谈及，后一种较少注意；其实也是很重要的，爻

位说不见于春秋时期的易说，基本是由《彖传》最早提出。《彖传》经常结合爻位来说明卦名和卦辞，并提出了中位、当位、应位等不同的体例。《小象传》采取爻位说，应是受了它的影响。

《小象传》关于爻位的说法很多，以下分别讨论：

(1) 中位说。中位说与内外卦的区分是联系在一起的。内卦的中位是二爻，外卦的中位是五爻。这样，对于一个六画卦而言，二、五爻所处便是中位。《小象传》对于中位是很重视的，在解释过程中，经常使用“中”、“中道”、“中心”、“中行”、“中正”、“正中”或“中直”等词来解释二或五爻。据统计，以“中”字作解的有十三爻：

坤六五：文在中也。

小畜九二：牵复在中。

履九二：中不自乱也。

泰六五：中以行愿也。

大有九二：积中不败也。

豫六五：中未亡也。

临六五：行中之谓也。

复六五：中以自考也。

大畜九二：中无尤也。

坎九二：未出中也。

坎九五：中未大也。

恒九二：能久中也。

大壮九二：以中也。

以“中道”作解的有五爻：

蛊九二：得中道也。

离六二：得中道也。

解九二：得中道也。

夬九二：得中道也。

既济六二：以中道也。

以“中正”或“正中”作解的有九爻：

需九五：以中正也。

讼九五：以中正也。

豫六二：以中正也。

晋六二：以中正也。

姤九五：中正也。

井九五：中正也。

比九五：位正中也。

随九五：位正中也。

巽九五：位正中也。

以“中心”或“中行”作解的有三爻：

师六五：以中行也。

谦六二：中心得也。

中孚九二：中心愿也。

以“中直”作解的有二爻：

同人九五：以中直也。

困九五：以中直也。

一般而言，处于中位的爻都比较吉利，甚至大吉大利。即便遇到凶险，也可以缓解或化解。如豫卦六五爻辞是“贞疾，恒不死”，《小象传》解释说：“六五贞疾，乘刚也。恒不死，中未亡也”。“贞疾”是凶辞，而能“恒不死”，是因为该爻居中位的缘故。当然、并不是所有居中位的爻都吉利，但此时《小象传》都不从中位来说明。

(2) 当位说。所谓当位，是指阳爻居阳位，或阴爻居阴位而言，反之，若阳爻居阴位，阴爻居阳位，则为不当位。一般而言，当位则吉，不当位则凶。《小象传》常常用此来解释爻辞的吉凶。如其释贲六四和蹇六四，一云“当位疑也”，一云“当位实也”。有时候也说“位当”或“正位”，如

涣九五：正位也。

临六四：位当也。

有时说“位正当”，如

履九五：位正当也。

否九五：位正当也。

兑九五：位正当也。

中孚九五，位正当也。

有时候就只说一个“正”字，如

遁九五：以正志也。

临初九：志行正也。

随初九：从正吉也。

师上六：以正动也。

屯初九：志行正也。

当然，如果逢当位又居中位的话，则称“正中”或“中位”等，已见上述。刚刚提到的“位正当”也都是既正又中的例子。

与“当位”相反的是“不当位”，《小象传》用此例甚多，也称“位不当”、“不当”、“未当位”、“未得位”或“非其位”，如：

需上六：虽不当位。

师六五：使不当也。

困九四：虽不当位。

解九四：未当位也。

恒九四：久非其位。

旅九四：未得位也。

而履、否、豫、临、噬嗑、睽、震、兑、中孚、未济诸卦的六三爻，以及晋、夬、革、丰、小过诸卦的九四爻，另加大壮六五爻，《小象传》都解之以“位不当也”。明显可以看出，被冠以“不当位”之类的基本上都是“六三爻”和“九四爻”，这一方面是由于三、四两爻多凶辞，另一方面，二、五爻居中，

大多由中位说予以解释，而初、上两爻，又可以通过另外的体例予以解释。

(3) 承乘说。承乘说讨论的是一卦中相邻两爻的关系。阴爻居阳爻之上叫“乘”，反之，阴爻居阳爻之下叫“承”。一般而言，承吉而乘凶。在《小象传》中，说到“乘刚”的有如下五爻：

屯六二：“六二之难，乘刚也。”

豫六五：“六五贞疾，乘刚也。”

噬嗑六二：“噬肤灭鼻，乘刚也。”

困六三：“困于蒺藜，乘刚也。”

震六二：“震来厉，乘刚也。”

这五阴爻下面的都是阳爻，阳爻称刚，所以说“乘刚”。可以看出，乘刚者皆凶。此五爻中，有三爻为六二，若依前面提到的中位说和当位说来看，应该属于正中之列。但其后所系爻辞、偏偏又是凶险，这就使得解释者不得不提出新的体例来加以说明。从这个意义上说，承乘说是为了补充中位说及当位说而提出的。

与乘相反的是承。乘是乘下，讲与下爻的关系，承则是承上，讲与上爻的关系。如：

蛊初六：干父之蛊，义承孝也。

蛊六五：干父用誉，承以德也。

节六四：安节之亨，承上道也。

这三爻上面都是阳爻，所以用了一个“承”字，

与“承”意义相似的还有“顺”、“从”等，如：

比六四：以从上也。

复六四：以从道也。

颐六五：顺以从上也。

大过初六：柔在下也。

明夷六二：顺以则也。

家人六二：顺以巽也。

家人六四：顺在位也。

鼎初六：以从贵也。

涣初六：初六之吉，顺也。

这些爻的上面都是阳爻。另外，还有一些与“承”意义相似的词，如“乘刚”，见于《小象传》对睽卦六三爻的解释，该爻的上面是九四。还有“刚柔接”、“刚柔际”、“刚柔节”等，

蒙九二：刚柔接也。

坎六四：刚柔际也。

解初六：刚柔之际。

鼎上九：刚柔节也。

蒙九二、鼎上九之下分别是初六和六五，坎六四、解初六之上分别是九五和九二。这种情形，爻辞一般都是吉利的。

(4) 有与和无与。《彖传》在解释卦象时经常提到“应”，意指内外卦对应爻之间的关系。凡对应爻

(初与四、二与五、三与上)之间性质相反者，为有应，反之，则为无应。一般而言，有应则吉，无应则凶。有应与无应在《小象传》中被称作有与和无与。其称“有与”者见于：

困九四：虽不当位，有与也。

“有与”是指它和初六有应，所以，虽不当位，爻辞却较吉利。可见，它也是为了补充以上诸例而提出的。《小象传》称“无与”的例子是：

井九二：无与也。

是指该卦九二与九五无应。也“无与”也可说“未有与”，见于对剥六二爻的解释，该爻与六五爻无应。也称“敌刚”，见于同人九三，是指九三与上九相敌。

(5) 初爻与上爻。《小象传》对一卦六位的称呼一般都有规律可循。如二、五爻多称“中”；已见前述。至于三、四爻，因处上下卦之间，进退无恒，爻辞本身就多用“或”字。依《文言传》的解释，“或”是“疑”的意思，所以《小象传》于三、四爻多称“疑”，如：

贲六四：当位疑也。

损六三：三则疑也。

升九三：无所疑也。

既济六四：有所疑也。

有时也称“反复”，如其释乾卦九三云：“反复道也”。至于其对初爻和上爻的解释，也着力突出其爻位的特点。如初爻固居一卦的开始，所以常常称“始”；

坤初六：阴始凝也。

恒初六：始求深也。

又其居一卦最下，故多称“下”，如：

乾初九：阳在下也。

剥初六：以灭下也。

大过初六：柔在下也。

益初九：下不厚事也。

井初六：井泥不食，下也。

又以其居最下，前途渺茫，所以又称“穷”：

豫初六：志穷凶也。

大壮初九：其孚穷也。

旅初六：志穷灾也。

而上爻因居一卦最上，所以多以“上”称之：

履上九：元吉在上。

大有上九：大有上吉。

豫上六：冥豫在上。

贲上九：上得志也。

恒上六：振恒在上。

姤上九：上穷吝也。

萃上六：未安上也。

升上六：冥升在上。

井上六：元吉在上。

鼎上九：玉铉在上。

旅上九：以旅在上。

巽上九：上穷也。

又因其一卦的尽头，所以称“亢”、“穷”等：

小过上六：已亢也。

坤上六：其道穷也。

随上六：上穷也。

无妄上六：穷之灾也。

姤上九：上穷吝也。

巽上九：上穷也。

节上六：其道穷也。

(6) 内卦与外卦。《小象传》的作者因为主要以爻位说释爻辞，所以几乎不会涉及到内、外卦的卦象。但是因为卦象太深入人心了，所以有时候不小心也会论到它。譬如其解释泰卦九三爻辞说：“无往不复，天地际也”。“天地际”是说天地之间，泰卦乾下坤上，乾为天，坤为地。九三爻居下卦最上，临近上卦，所以称“天地际也”。这个解释很显然与内、外卦卦象有关。又如释需卦九三爻辞说：“需于泥，灾在外也”。“外”很可能是就外卦而论，需卦外卦为坎、坎于义为险，所以称“灾在外也”。

《小象传》在解释爻辞时，常常称内卦或处内卦之爻为“内”，而称外卦或处外卦之爻为“外”。如：

比六二：比之自内。

比六四：外比之。

泰初九：志在外也。

临上六：志在内也。

咸初六：志在外也。

蹇上六：志在内也。

益六二：自外来也。

涣六三：志在外也。

这种内外的称呼显然与该爻所处为内卦或外卦有关。

五、《小象传》的义理

《小象传》对爻辞的解释尽管简略，有时好像只是重复或转述，但其中仍注入了许多义理性的内容，反映了作者多方面的看法和主张。以下从两方面做一简单讨论。

(1) 盈不可久也。古今学者都注意到，《周易》很多卦的爻辞，自下而上排列非常整齐，反映了一个事物的发展变化过程。典型者如乾卦六爻的爻辞，初九是潜龙勿用，九二是见龙在田，九三是终日乾乾，

九四是或跃在渊，九五是飞龙在天，上九是亢龙有悔，从下而上，给我们描绘出了一个龙由潜而现，由跃而飞，最后到亢的画面。显然，爻辞这样安排之中，表现了作者对事物发展变化法则的初步认识，尤其“亢龙有悔”一句，系于乾卦最上一爻之后，更是画龙点睛之笔。它暗示着事物发展到极盛之后，就可能隐藏着衰败的危险。如同泰卦九三爻辞所说：“无平不陂，无往不复，艰贞无咎”。《小象传》在解释该爻辞时说：“无往不复，天地际也”。从卦象上来说，“天地际”是指九三处乾坤两卦相交处。而它的另外一个含义是指变化的临界点，譬如再往前走，地就变成了天。这一方面肯定了变化，同时也肯定了变化的规则。这个规则就是事物一定会向相反的方向转化。显然，《小象传》对蕴含在爻辞在爻辞中的变化观是了然于胸的，而且还做了更具普遍性的概括。如其释乾卦六爻爻辞说：

初九潜龙勿用，阳在下也。

九二见龙在田，德施普也。

九三终日乾乾，反复道也。

九四或跃在渊，进无咎也。

九五飞龙在天，大人造也。

上九亢龙有悔，盈不可久也。

爻辞中讲龙的各种状态，到《小象传》中，则被

概括为一个人从“下”开始，经过“反复”、“进”的努力，终于成为“大人”的过程。但如果仅止于此，是谈不上有多少哲理的。最重要的是通过对“亢龙有悔”的解释，提出了“盈不可久也”的命题，从而使之具有了普遍的意义。所谓“盈”，是指盈满、极端，事物一旦发展到这种状态，是不能永久保持的，一定会向相反的方面转化，如“日中则昃，月满则亏”。

《小象传》的这个观念，不限于乾卦，而是体现在其整体的解释思路中。“盈”的状态，一般而言对应的是一卦的上爻，我们看《小象传》对上爻的解释，多有不能持久意思的话：

坤上六：龙战于野，其道穷也。

屯上六：泣血涟如，何可长也？

比上六：比之无首，无所终也。

泰上六：城复于隍，其命乱也。

否上九：否终则倾，何可长也？

豫上六：冥豫在上，何可长也？

随上六：拘系之，上穷也。

大壮上六：艰则吉，咎不长也。

夬上六：无号之凶，终不可长也。

姤上九：姤其角，上穷吝也。

节上六：苦节贞凶，其道穷也。

中孚上九：翰音登于天，何可长也？

既济上六：濡其首厉，何可久也？

未济上九：饮酒濡首，亦不知节也。

不难看出，这里多次使用“何可长”、“何可久”、“不可长”、“穷”等语，表达“盈不可久”之义。《小象传》作者显然把这看作是一个恒常的法则。而若想维持事物长久的话，也不是没有办法，这办法就是“不知节”的反面——“节”。《周易》中有“节”卦，《小象传》在解释过程中，发挥其对“节”的看法：

初九不出户庭，知通塞也。

九二不出门庭凶，失时极也。

六三不节之嗟，又谁咎也。

六四安节之亨，承上道也。

九五甘节之吉，居位中也。

上六苦节贞凶，其道穷也。

可以看出，一方面是不节则咎，苦节贞凶，另一方面是安节之亨，甘节之吉。其意义不言而喻。然而“节”也不能不知变通，要因时而节。否则，不合时之节，也会带来凶的结果。与此类似的是谦卦，《小象传》对该卦六爻的解释是：

初六谦谦君子，卑以自牧也。

六二鸣谦君子，中心得也。

九三劳谦君子，万民服也。

六四无不利撝谦，不违则也。

六五利用侵伐，征不服也。

上六：鸣谦，志未得也。可用行师，征邑国也。

在《周易》六十四卦中，只有谦卦六爻的爻辞全部吉利，正合乎“满招损，谦受益”那句话。《小象传》把谦卦六爻由下而上，看作是君子由修身到平天下的一个过程。无论处在哪一个阶段，即便行师征伐，具有谦德都是好的。

(2) 中以行正。由对“盈不可久也”的认识，而了解到“节”、“谦”的必要，已见上述。而其最终的归趋，则是“中以行正”（《小象传》释未济卦九二爻语），或者说行中正（或正中）之道。在儒家著作中，《论语》、《中庸》等都讨论过“中”的问题，一般而言，它和过、不及是对立的。就《小象传》而言，似乎更多是针对“过”（“盈”）而提出“中”的问题。

如上一节提到过的，《小象传》十分重视中位的概念，并以居中为行事吉利的依据。在一个六画卦中，中位即二、五爻之位，这很容易确定。但是，如果我们把“中”看作一种具有普遍意义的德行，那它将如何确定呢？

很遗憾，在《小象传》中，并不能找到一个直接的答案。但是，结合其他文献，我们可以了解儒家是把“礼”作为“中”的依据，合乎礼者即是中，反之即是不中。虽然我们在《小象传》中也找不到一个

“礼”字，但这并不意味着它不重视礼。事实上，依照儒家的理解，礼的实质乃是“别异”，具体地说，即是通过一些名份来确定社会中君臣、父子、夫妇等的位置。而这方面内容，《小象传》在很多地方都涉及到，并且是它很强调的东西。譬如其对恒卦六五爻辞“恒其德，贞，妇人吉，夫子凶”的解释：

妇人贞吉，从一而终也。夫子制义，从妇凶也。

这是借爻辞讨论夫妇关系，对妇人的要求是“从一而终”，即一生只顺从、服侍一个男人（夫）、便会吉利。而夫子行事，则应因时而宜，若像妇人一样，会有凶的结果。显然，对于“夫”、“妇”而言，其各自之“中”是不同的。妇之“中”是“从一”、而夫之“中”是“制义（宜）”。另外，家人卦也讨论到夫妇及家庭的问题，《小象传》的解释是：

初九：闲有家，志未变也。

六二：六二之吉，顺以巽也。

九三：家人嗃嗃，未失也；妇子嘻嘻，失家节也。

六四：富家大吉，顺在位也。

九五：王假有家，交相爱也。

上九：威如之吉，反身之谓也。

该卦由二阴爻（六二、六四）和四阳爻构成，

《小象传》对二阴爻的解释，都突出了一个“顺”字。它是把阴爻看作“妇人”的，阴爻又居阴位（六二、六四），所以是顺，而顺的结果便是吉和大吉。而对阳爻的解释，则突出了其主动控制的一面，因为它是把阳爻视为夫子的。初九的“闲有家”，以“志未复”作解，是要君子时刻提防家的问题，于此可见作者对齐家的重视。九三解释突出了“家节”，节的实质其实就是礼。如果失了家礼，妇子嘻嘻，会有灾祸，反之则吉。这里含蕴的意思是君子应以礼正家。

在《小象传》的解释中，父子关系也曾涉及到，见于蛊卦。其云：

干父之蛊，意承考也。

干母之蛊，得中道也。

干父之蛊，终无咎也。

裕父之蛊，往来得也。

于父用誉，承以德也。

不事已俟，志可则也。

虽然没有出现“子”字，但“子”无疑是六爻的主体。《小象传》的解释中，两次提到“承”字，这应该是它很强调一个观念。承与顺意义略同，所以有时“顺承”连称。子之承父，犹妇之从夫，这好像是《小象传》要表达的意思。

如果说《小象传》中最重视哪一种社会关系，

那显然非君臣关系莫属。本来在《周易》经文中，就常常提到天子与诸侯或君臣之事，而在从初到上的六爻中，因五、上两爻位居最上，所以与君的关系最密切。尤其是五爻，既居上，又处中，在《彖传》中被称为“天位”（需卦）、“帝位”（履卦）和“尊位”（大有卦），相对而言，则下卦之位就是臣位、卑位了。《小象传》在解释时，很多时候采取的就是这种方法，如小过卦六二和六五爻辞分别是：

六二：过其祖遇其妣，不及其君遇其臣，无咎。

六五：密云不雨，自我西郊，公弋取彼在穴。

《小象传》的解释是：

六二：不及其君，臣不可过也。

六五：密云不雨，已上也。

解释的意义显然比爻辞本身深刻的多。“不及其君，臣不可过也”是说先要经过臣，才能及于君。这突出了君臣之间上下尊卑的秩序，同时也有以六二为臣位之意。至于六五，已到上卦之中，爻辞中有“公”字，所以说“已上也”。这里君臣的界限是异常清楚的。又如涣卦，《小象传》解释初六，六三和九五爻辞说：

初六：初六之吉，顺也。

六三：涣其躬，志在外也。

九五：王居无咎，正位也。

该卦九五爻提到了“王”，因此其余诸爻多以臣的角度来解释。如初六之所以吉利，是因为“顺”的缘故，而六三的“志在外”，外即指处外卦之九五而言，就是与九五之王一心。总之，臣子应当以顺为主。这对后来《文言传》集中发挥臣道顺的观念应有一定的影响。

第四章

《系辞传》

与《彖传》和《象传》逐卦逐句解释经文不同，《系辞传》属于通论性质的作品。它集中地讨论了《周易》一书的性质内容和作用等等，因而享有《易大传》之名。《易大传》的称呼最早见于《史记》。在《太史公自序》中，司马迁转述其父司马谈关于诸子的看法时，引用《易大传》的话：“天下同归而殊涂，一致而百虑”。这句话就见于现在的《系辞传》。“大传”是古人解经的一种体裁，是指通论经典大义的作品。譬如《尚书大传》是通论《尚书》大义的，《礼记》中有一篇叫《丧服大传》，是通论《丧服篇》大义的。而《系辞传》则是通论《周易》大义的。由于并不严格受经文的限制，大传的体裁可以给作者更大的自由来融入自己的见解。所以，《系辞传》尽管在

形式上没有《彖传》、《象传》那样整齐，但从内容的系统性和深刻性上看，在《易传》各篇中却是首屈一指的。大抵《易传》中关于易道的阐述，主要见于该篇。因而在《易传》各篇之中，它也备受关注。

一、关于《系辞传》的年代和作者

依照传统的说法，《系辞传》和《易传》其他篇一样，当然是孔子的作品。但从历史上看，在《易传》之中，《系辞传》是比较早就受到怀疑的。北宋欧阳修著《易童子问》认为《系辞传》多“繁衍丛脞之言，与夫自相乖戾之说”，因此非圣人所为。此后，相信《系辞传》非孔子作的人渐渐多了起来。但《系辞传》到底作于何时，学者说法不一。就目前的情形看，除了还有一些学者相信它是孔子作的旧说之外，还有作于战国早期，战国后期和汉代初年等不同的主张。

从思想概念的方面来考虑，《系辞》在很多方面都受到了《老子》、《黄帝四经》以及包括外杂篇在内的《庄子》的影响，陈鼓应先生对此多有讨论。^①另外，像“精气为物”中“精气”的概念来于《管子·内业》，包牺、神农、黄帝、尧舜的次序来于

^① 陈说见其所著《易传与道家思想》，台湾商务印书馆，1994年。

《商君书·更法》等，朱伯崑先生亦曾指出。^① 上述文献中，《庄子》外杂篇及《管子·内业》都是战国后期的文献，《系辞》当更在其后。又《系辞》中有云：

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从，易知则有亲，易从则有功，有亲则可久，有功则可大也。

此似受《荀子》语启发，^②《正论》云：

上宣明则下治辨矣，上端诚则下愿懿矣，上公正则下易直矣。治辨则易一，愿懿则易使，易直则易知。易一则强，易使则功，易知则明……故上易知则下亲上矣。

目前所见文献中最早引用《系辞》文字的是陆贾《新语》。此书见载于《汉书·艺文志》，司马迁《史记》以为著于高祖初定天下之时。此书《明戒》篇引“易曰：天垂象，见吉凶，圣人则之”，文字见于《系辞》。很多学者引此为《系辞》出于汉以前之证。^③ 但其引“易曰”文字，虽见于《系辞》，却未必出于《系辞》。之所以如此说，是因为《新语》中另有与

① 《易学哲学史》，第一卷，华夏出版社，1995年，第52页。

② 刘大钧先生曾据此材料说明《系辞》早于《荀子》，见其《易大传著作年代再考》，此论文收在黄寿祺、张善文编《周易研究论文集》第一辑，北京师范大学出版社，1987年，第475页。

③ 如朱伯崑先生《易学哲学史》，第一卷。

《系辞》文字相同或相似者，并未写明是引“易”，属于此种情形的至少有如下几处：

(1)《新语·道基》云：“阳生雷电，阴生雪霜。养育群生，一茂一亡，润之以风雨，曝之以日光。”《系辞》有“鼓之以雷霆，润之以风雨”句，与之类似。

(2)《新语·道基》云：“于是先圣乃仰观天文，俯察地理。图书乾坤，以定人道……至于神农……乃求可食之物……教民食五谷。天下人民野居穴处，未有室屋，则与禽兽同域，于是黄帝乃伐木构材，筑作宫室，上栋下宇，以避风雨。”后面又叙后稷、禹、奚仲、皋陶、中圣、后圣等。颇有次序，且自成系统。《系辞》论圣人观象制器，有部分文字与此相似，其云：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦……包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益……上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。

两相比较，《新语》与《系辞》大同小异，若《新语》见《系辞》，应引“易曰”。又《新语》论及诸多古帝王、圣人，自成系统，与《系辞》亦不同。《新语》此部分文字当不出于《系辞》。

(3) 《新语·慎微》言“河出图，洛出书”，亦见于《系辞》。然《新语》亦不称“易曰”。

凡此可知《新语》所引：“易曰：天垂象，见吉凶，圣人则之”句未必出于《系辞》，或许来自于他种解易文献。汉初之时，解易作品甚多，相当一部分都未能流传下来。譬如曾被贾谊《新书》、《大戴礼记》、《礼记》、《史记》及《汉书》广泛称引的“易曰：正其本而万物理。失之毫厘，差以千里”，即不见于今存任何易学著作。《新语》所引也许出于已经失传的材料中，亦未可知。

其实，从如上《新语》与《系辞》的比较中，我们或许可以得出相反的结论。《系辞》的撰写或许受到了《新语》的影响。

考虑《系辞》以及其他古籍的年代，除了文字、思想外，还可注意其关心的主题为何。战国与汉初，时异则事异，事异则文异。战国之时，群雄并立，富国强兵，统一天下乃人主所急。诸子立言皆以此为宗，献平定统一天下之方。及至汉初，天下方定，海内一统，巩固统治为时代课题。故时人多反思秦亡教训，以献治安策为主。战国与汉初之异，即贾谊所谓攻守之势的不同。从这个角度来看，帛书《系辞》反映的乃是守势而非攻势，我们且看如下这段文字：

天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守

位曰人，何以聚人曰财。理财正辞，爱民安行曰义。

读罢会使人想起高祖刘邦的《大风歌》：“大风起兮云飞扬，威加海内兮归故乡，安得猛士兮守四方。”特别是其中的“守”字，更惹人注目。《系辞》之文显然是针对已取得统治地位的君主讲的，而且，此君主非战国时之诸侯王，而是富有天下的“天子”。《系辞》一篇中，“天下”一词竟出现三十八次，而代表诸侯的“国”的概念一次也没有出现。如果将此与战国时期的著作比较，更可看出其不同所在。我们且举作于战国中期的《孟子》与作于战国后期的《荀子》为例，来看一下其中“国”一词出现的数字。约略的统计结果是，《孟子》中“国”字有一百多次，而《荀子》中更有四百多次。这与《系辞》的情形显然是不同的。

因此，《系辞》其实是以解易的形式向当时天子提供的统治方略。作者赞美《周易》，以之为极深研几，崇德广业之书，并极力论说乾坤之易简。都是为了让天子接受其说，采纳为统治方术。其追溯古帝王，并不关心他们如何取天下，而是重视其治理天下的方法及贡献，如包牺作结绳而为罟，以佃以渔，神农耨耒之利以教天下、日中为市等。而最具比较价值的是黄帝。《系辞》对黄帝的描述是：

黄帝尧舜垂衣裳而天下治……剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下……服牛乘马，引重致远以利天下……

这完全是一个爱民如子的天子，与战国时期主要以战神的面貌出现的黄帝截然不同。如银雀山竹简《孙子》中有“黄帝伐赤帝”章，马王堆帛书《黄帝四经》中描述黄帝胜蚩尤之故事等，皆以黄帝为以武力统一天下者。此与战国形势正合，也能投人主之所好。而《系辞》中之黄帝也正合汉初之情形。

汉代初年，因情势所迫，分封了许多诸侯王。使得权力相对分散，不利于天子统治。加之诸侯多有叛者，使得处理好与诸侯国之关系成为天子巩固统治的重要方面。《系辞》于此亦有反映，其文曰：

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险，夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说之心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者，是故变化云为，吉事有祥，象事知器，占事知来……凡易之情，近而不相得则凶，或害之，悔且吝，将叛者其辞惭…失其守者其辞屈。

这是《系辞》的最后一段，其中心即是讨论天子与诸侯之关系。于天子而言，险、阻主要来于诸侯。而运用周易乾坤之理便可测度出诸侯之心思（“能研诸侯之虑”），从而定天下之吉凶，得到吉利的结果。

“能研诸侯之虑”，张载、朱熹等都以“侯之”两个字为衍文，而将此句改为“能研诸虑”，今人多从之。这个改动实际上是错误的，使该段主旨晦暗不明。实际上，《系辞传》后面还谈到“研诸侯之虑”的方法，即“将叛者其辞惭……失其守者其辞屈”。清代学者李道平《周易集解纂疏》说：

将叛者其辞惭也，非诸侯而何叛也……失其守者其辞屈也，非诸侯而何失守也？

结合前文，以“叛”、“失守”指诸侯，应该是正确的。

以上所说，表明《系辞传》的出现可能要晚到汉代初年。这种看法，如果结合湖南长沙马王堆汉墓帛书中发现的一些解易文献来看，就显得更有道理。这些解易文献包括《二三子问》、《系辞》、《易之义》、《要》等。其中今本《系辞传》与这些文献的关系非常引人注目。

与今本《系辞》相比，所谓帛书《系辞》缺少了一些章节，主要有：

- (1) 今本《系辞上》第九章“大衍之数五十”至“可与祐神矣”，共 189 字；
- (2) 《系辞上》第九章首句“子曰知变化之道者，其知神之所为乎”，共 15 字；
- (3) 《系辞下》第四章“子曰危者安其位者也”

至“几者动之微，吉凶之先见者也”，共 133 字；

(4)《系辞下》第四章“子曰颜氏之子其殆庶几乎”至“立心勿恒凶”，共 149 字；

(5)《系辞下》第五章“子曰乾坤其易之门邪”至“以明失得之报”，共 119 字；

(6)《系辞下》第六章“易之兴也其于中古乎”至“巽以行权”，共 145 字；

(7)《系辞下》第七章“易之为书也不可远”至“则思过半矣”，共 163 字；

(8)《系辞下》第八章“二与四同功而异位”至“此之谓易之道也”，共 188 字。

缺少的这些章节中，除(1)、(2)条所列外，其余部分都见帛书另外几篇《易传》中。其中(3)、(4)条见于《要》，(5)、(6)、(7)、(8)条见于《易之义》。

尽管缺少了以上这些章节，但所谓帛书《系辞》毕竟包括了今本《系辞》的大部分内容，特别是从形式上考虑，二者都始于“天尊地卑，乾坤定矣”，而终于“失其守者其辞屈”。因此，它们之间的联系是显而易见的。我们并不能因为帛书《易传》原是南方传本而否认其与今本《系辞》的关系。

问题是在有密切联系的帛书《系辞》和今本《系辞》之间，哪一个要更早一些呢？看来，帛书《系

辞》形成的年代要早。今本《系辞》除包括所谓帛书《系辞》外，还包括《易之义》及《要》两篇中的部分内容。今本《系辞》当是以帛书《系辞》为主，同时又采纳了《易之义》及《要》中的部分内容。而其中“大衍之数”章等可能还有另外的来源。

帛书《系辞》的写作年代，应该不会太早。同时出土的《易之义》、《要》等一般认为是汉初所作^①。帛书《系辞》也大体与之同时。这样，今本《系辞传》的编辑应在汉初，其下限是武帝时，因为此时司马谈已经称引《易大传》的话（《史记太史公自序》），之后司马迁也提到孔子序《系》了。（《史记·孔子世家》）

二、对《周易》一书的理解

（一）《周易》的形成

从《系辞传》的有关论述来看，《周易》的形成应有一个较长的过程，至少可以分成八卦的出现和重卦和卦爻辞的完成这两个阶段。其论八卦的出现说：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，

^① 参见杨庆中先生的有关概括，《二十世纪中国易学史》人民出版社，2000年1版，第371页。

远取诸物，于是始作八卦。以通神明之德，以类万物之情。

这是以八卦为伏羲氏所作，其创作的依据，则是对天地万物包括人自身的观察和效法。伏羲氏的年代虽然不得而知，但从《系辞传》另外地方的表述看，他早于神农氏，也早于黄帝和尧舜，可能是作者心目中最古的帝王。因此，他的依托伏羲氏，无非是以八卦起源于远古圣王之意。而伏羲氏作八卦的目的，这里交代的很清楚，就是“定吉凶”。因此，照《系辞传》的理解，八卦从一开始就属于占筮的范畴。

当然，仅仅八卦是不能被称作《周易》的。《周易》的构成包括六十四卦，在《系辞传》看来，六十四卦是八卦两两相重的结果。其云：

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。

虽然《彖传》和《象传》以至于春秋时期的易说都有内外卦的观念，但明确指出六十四卦由八卦两两相重而成，最早的还是《系辞传》。这与《周礼》中经卦和别卦的说法是一致的。（《周礼·春官·大卜》）至于重卦发生于何时，文中并没有明确的交代。曾有学者根据“观象制器”的说法，认为重卦在伏羲时已经发生，因为其中讲伏羲神农黄帝尧舜等制作器物，有取于离益乾坤等卦，这些已经是重卦。但这里并非

严格地讨论重卦的问题，所以其说法的可靠性值得怀疑。比较合理的说法似乎是殷周之际。《系辞传》中有如下的说法：

易之兴也，其于中古乎？作易者，其有忧患乎？

易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危，危者使平，易者使倾。

将两处文字合在一起看，所谓中古就是指殷周之际，文王与纣之时。易之兴与重卦是什么关系，虽然没有明言，却是可推知的。如前所述，易的构成需是六十四卦，所以易之兴就可以理解为六十四卦即重卦的开始。也就是说，在《系辞传》看来，重卦也许发生在殷周之际。从“其有忧患乎”这句话看，似有暗示文王重卦之意。所以后世学者多以重卦为文王之事。这样说的依据何在，我们不得而知。《彖传》中曾提到文王和箕子，其云：

明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。

但这里丝毫没有说文王作易之意。另外，《说卦传》曾有“昔者圣人之作易也”的话，只是笼统提到圣人，也没有指明哪一人。到了司马迁作《史记》，

在《周本纪》中才说：

西伯盖即位五十年，其囚羑里，盖益易之八卦为六十四卦。

西伯就是文王，这是第一次明确说文王重卦，但还是加了一个“盖”字，表明司马迁并不能确定此事。至于卦爻辞，照《系辞传》的意见，应该与重卦同时，这可以从“其辞危”的说法中看出。

立足于今日的研究，我们已知卦爻辞中含有文王以后的史实，所以不可能是文王所作。《系辞传》将易与文王联系起来，仍然是借重于古代圣人之意，而且具有明显的儒家特点。《中庸》说仲尼“祖述尧舜，宪章文武”，其实是儒家的共同点。将《周易》与文王联系起来，至少可以有提高其地位，扩大影响的作用。也许这正是《系辞传》作者的主要意图。

（二）《周易》的性质

这部被视为文王所作的《周易》究竟是一部什么样的书呢？首先，这是一部圣人总结天下万物的形态，及其运动变化的规律，而作成的书。《系辞传》说：

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故

谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。

对于《周易》这部书来说，它主要有两部分内容，即象和辞。这一段话说的就是象和辞的来源。赜是复杂的意思，拟和象都是摹拟之意，这是说卦象来源于对万物形象的摹仿，卦爻辞和爻象是表现万物的运动和吉凶情况的。天下的事物虽然很多很杂，但并非无章可循；万物的运动变化虽然形态万千，但也不是混乱无序。《周易》就是表现“章”和“序”的。表现“章”和“序”的，首先是卦爻画，其次是卦爻后面的道理。这里使用了“拟议”一词，很形象地表现了圣人从复杂具体的事物和现象中，得出较具概括性的东西的过程。换言之，《周易》对天下万物并不限于简单的摹仿，还有概括和抽象。这概括和抽象出的，就是道。所以《周易》是一部讲道的书。《系辞传》说：

《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。

这是以《周易》为讲道之书，且其道无所不包。具体说，其中有天道，有地道，也有人道。我们知道，《周易》六十四卦，每一卦都由六爻组成。《系辞

传》认为，这并不是随意的，而是与三才之道有关。每一才由两爻来表示，所以共有六爻。关于此点的详细讨论可以见《说卦传》的相关内容。至于《周易》为何能包含有如此丰富的内容，则与其来源有关。《系辞传》说：

是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人，探赜索隐，钩深致远，以定下之吉凶，成天下之者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。

这是说天地，四时，日月，都是圣人作易时取法的东西。立成器，指的应该是作卦而言。蓍龟指蓍草和卜龟，蓍草是占筮用的材料，用它可以预测未来，判断吉凶。后面说的神物，应该就指它们而言。天垂象，这个象指日月星辰之象，古人常常根据天象来推断吉凶，所以说“见吉凶”，见就是现，是表现的意思。圣人效法它，于是设立卦象，表现吉凶。河出图，洛出书，也许本无具体的意义，只是说明圣人效法自然界的种种情形。后人据此附会出河图洛书，则是画蛇添足了。上面这段话的核心是说圣人取法天地万物而设卦作易。《系辞传》中另外一段话把这层意

思讲得更明显。它说：

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

这段话中，第一句话是总说，后面则是分论。准是顺和符合的意思。这是说圣人效法天地而作易，所以易中才包含天地人之道。幽明就是后面讲的昼夜，通过观察日月星辰，山河大地，就可以知道昼夜的本质。原和反都是推原，究极之意，这是说弄清楚了始和终，也就知道了死和生。实质上是把死生和终始看做类似的东西。这种生死观与庄子的说法有类似之处。精气是稷下道家喜欢使用的概念，为是成的意思，游魂与精气是同义词。这句话是说鬼神的实质就是精气的变化，与《管子·内业篇》所说精气“流于天地之间谓之鬼神”相同。不违，不过，都是不违背之意，因为《周易》与天地相似，遍及万物，又有助于天下，所以和它们都不违背。旁行是周行之意，不流的流字，应该是“留”，留是遗留。旁行而不流，

即周行而无所遗留。天和命是人力不可改易的，了解这一点，就不会忧愁。地厚载物，兼爱无私，效法大地，就可以爱人。这以后的文字是总结，再一次强调《周易》中包含了天地万物所有的变化和道理，所以它像神一样，并无固定的样子。

《系辞传》进一步说：

夫易广矣大矣，以言乎远而不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

这仍然是称赞《周易》的广大无边，包括了天地之间所有的东西。“不御”在马王堆帛书中作“不过”，是没有过失的意思。用《周易》来了解久远的事情，肯定不会有差失。了解当今的事情，则精当正确。易之中有乾，它可以大生；易之中有坤，它可以广生。而这广大有似天地的性质，变通有似四时的交替，阴阳的道理有似日月代明，易简的功用有似最好的德性。总之，《周易》是把天地、日月、四时、至德等都包括了。

（三）《周易》的作用

《周易》的作用最初主要是占筮性的。即便到了

春秋时期，从《左传》和《国语》所记载的情形来看，《周易》的应用也主要与占筮有关。间或也有人直接引用卦爻辞或卦象来说明吉凶和阐明道理的，如《左传·宣公十二年》知庄子引用师卦初九爻辞“师出以律，否臧凶”，《左传·襄公二十八年》子大叔引复卦上九爻辞“迷复凶”，以及《左传·昭公三十二年》史墨引大壮卦卦象等，但并不普遍。但由于《系辞传》对《周易》的性质有了与以往完全不同的理解，因此，关于《周易》的作用，也有新的说法。

从一般的方面说，《系辞传》因为以《周易》为讲道之书，而“道也者，不可须臾离也，可离非道也”（《中庸》语），所以，该书也是人生不能缺少的著作，它说“《易》之为书也不可远”，就是人不可远离《周易》的意思，它可以给人生提供指导和帮助，就像是师和保一样。所谓“因贰以济民行，以明失得之报”，“又明于忧患之故，无有师保，如临父母”，“明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用”，讲的都是这个意思。以下，就从几个方面具体说明《系辞传》对《周易》作用的想法。

1. 崇德广业

《系辞传》以《周易》为可以崇德广业之书，它说：

易其至矣乎！夫易，圣人之所以崇德而广业

也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。

崇德和广业是两个既有联系又有区别的部分。前者指德性的培养，后者指事业的完成。前者是内圣的方面，后者是外王的方面。崇是天的特点，广是地的特点。所以要崇德，就要效法天。要广业，就要效法地。效法天，是要高尚其德；效法地，是要卑贱其事。所谓“知崇礼卑”是也。天地这样确定位置，《易》的道理也就具备其中了。这是认为，《周易》中包含有德和业两个方面，而且分别表现在天地和乾坤中。

《系辞传》还有一段说：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。

“乾知大始，坤作成物”的话，应该是从《彖传》“大哉乾元，万物资始”和“至哉坤元，万物资生”中滋生出来的。接下来讲乾易坤简，则是《系辞传》的发明。易简当然是说它的简便易从，所以实践起来非常方便，容易取得好的效果。于是就引出了“贤人之德”和“贤人之业”。具体到什么是德，什么是业，《系辞传》里也有交代，其云：

显诸仁，藏诸用。鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。

仁就是德，它又被称为日新，日新是说历久而弥新。用就是业，它又被称为富有，富有是说无物而不容。这两方面合在一起，就是生生不息之易。如果就德和业二者的关系来说，德是业的前提，一定是先崇德，而后才能广业。《系辞传》说：

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。是故变化云为，吉事有祥。象事知器，占事知来，天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能。

易简是德行，险阻则是事业。有此德方能有此业。业之大者，是确定天下的吉凶，成就天下的万物。《系辞传》还说：

天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞，禁民为非曰义。

这也是前面讲德，后论业。天地的大德是生，所谓大生，广生是也。生，就是“日新”，表现在人道上面，也就是仁和义。仁义之德是圣人持守其位置维

持其秩序的根本。从这个意义上讲，崇德也是广业的根本。这个思想应该是《易传》作者的一个重要创造，是比《周易》仅以吉凶来定大业深刻得多的哲理。《系辞传》也谈吉凶，不过这个吉凶是由德来决定的。另外，它讲的业主要是指圣人之业，这从其所说“举而错诸天下之民谓之事业”中即可看出。

2. 极深研几

《系辞传》又以《周易》为“极深而研几”之书。它说：

夫易，圣人之所以极深而研几也。惟深也，故能通天下之志；惟几也，故能成天下之务；惟神也，故不疾而速，不行而至。

深，是就其能了解天下万民的心思而说的；几，是就其能判断万物发展变化的苗头而说的。能判断万物变化发展的苗头，就可以成就天下的事业；能了解天下万民的心思，就可以吉凶与民同患。

《系辞传》对知几非常重视：

子曰：知几其神乎，君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：介于石，不终日，贞吉。介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。

这里对什么是几有一个解释。所谓微是指开始，

苗头而言。先见的见，还是现的意思。这是说，几就是变化的苗头，吉凶的征兆。所以人若知道几的话，就像神一样，可以预知未来。君子了解到吉凶的征兆，就马上行动，一日也不耽搁。后面引用豫卦六二爻辞进一步说明。知微，知柔都是知几之意。

3. 穷神知化

《周易》是一部讲变化之道的书，所以学习《周易》可以让人们了解运动变化的法则，以作为行事的依据。这个就是所谓“穷神知化”，《系辞传》说：

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。

日月的往来形成了昼夜，寒暑的往来构成了一岁。事物都是由变化成就的。对立事物的往来是变化的形式，其背后的东西是它们的相推。往好比是屈，来好比是伸（信即伸），屈伸的推移中，就有利和不利。这是由自然界转向了人事，人只有掌握了屈伸的道理，才可以趋利避害。尺蠖（一种虫子）的屈体，是为了伸，先屈而后才能伸。龙蛇的蛰伏，是为了存，不蛰则不能存。君子应该从中领悟变化的精髓，

以应用于人事，以在变动不居的世界上安顿自己的生命，以提升自己的德性。这就叫穷神知化，达到了这一点，就是最高的德性。

可以看出，这里所谓“神”，并没有任何人格神的色彩，它与化实际上是同义词，都指变化的原因，神妙莫测的道理。在《系辞传》中，这种用法并不少见。譬如“阴阳不测之谓神”，就是以阴阳的变化莫测来解释神。又如它说：“子曰：知变化之道者，其知神之所为乎！”更明显地把神看做是变化的原因。所以穷神知化，就是了解事物变化原因和道理的意思。

4. 彰往察来

作为占筮典籍的《周易》的一个主要作用，就是告诉人们来事的吉凶。所谓“无有远近幽深，遂知来物”。在较早的人看来，《周易》之所以具有如此的功能，是因为通过它可以探测到神明的意旨。但《系辞传》则把这视为“彰往察来”的过程，从而将《周易》的占筮行为做了理性化的理解。它说：

是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，智以藏往，其孰能与于此哉！古之聪明睿智神武而不杀者夫！是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用，圣人

以此斋戒，以神明其德夫！

蓍指蓍草，它是圆的，它的分合可以产生不同的结果，所以说“圆而神”；卦指卦象，它是方的，是相对固定的，根据它可以了解吉凶，所以叫“方以知”。每卦的六爻则是依据不同的情形来告人以吉凶。贡是告诉的意思。洗心，与后面的斋戒联系起来看，是要求排除心中的杂念，从而培养自己的德行，了解《周易》中的道理。至于为什么根据卦爻象可以了解吉凶，后面有个说明。“神以知来，卦以藏往”。神是指蓍草而言，用蓍草可以知道未来，蓍草又必须通过卦象，而卦象是包藏着过去的。这等于是说，凭借过去而知晓未来。后面说“明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用”，神物指蓍草卦象而言，这还是说其中有天道人事的知识，所以可以为民所用，帮助他们确定吉凶。

这层意思，被《系辞传》概括为“彰往而察来”，它说：

夫易，彰往而察来，而微显阐幽。开而当名辨物，正言断辞，则备矣。其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐，因贰以济民行，以明失得之报。

彰是彰明，察是推察，彰往察来就是通过彰明往事来推察来事。微显，是让隐微的东西变得明显。阐

幽，是让幽暗的东西变得明白。它们都是就推察来事而言。未来的事情是隐微幽暗的，但《周易》有办法让它们变得明白起来。开，是指占筮，当名辨物指根据卦爻象辨别吉凶，正言断辞指根据卦爻辞了解其意义，这是说卦爻象和卦爻辞中包含了所有彰往察来的信息和依据。六十四卦虽然有限，只涉及到具体的事情，但每一卦实际上代表了一大类，从而包含了无限的可能。其旨远是说每一卦的意旨都很深远。其辞文是说卦爻辞让人回味无穷。其言曲而中，曲是曲折，中是中理，惟其曲折，才让人回味无穷，并切中事理。其事肆而隐，肆是直白，隐是隐藏，惟其直白，才促人反思不已，探得深意。圣人据此指导百姓的行为，阐明得失的道理。

彰往而察来，实际上是把过去和未来联系为一个整体，认为它们都遵循同一个道理。正是这个道理，把往和来贯通起来。《系辞传》有句话，是“极数知来之谓占”。这句话有两层含义：一层是就占筮说的，数指蓍草数目的变化，由此确定卦画，预知未来。一层是讲一般的道理，数就指数理，规律，你了解了数理，了解了规律，就可以预测未来。这后一层意思，正是彰往察来的本质。

5. 观象制器

《系辞传》中有一段很有名的话论述《周易》的

作用，它说：

易有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

这是结合《周易》的内容，论述它的作用。辞指卦爻辞，可以作为言论的依据，从中引申出一般性的道理。变指卦爻的变化，从中可以总结出行事的法则。象指卦爻象，依据它可以制作器物。占指预知未来，可以供卜筮之用。变和占的内容，前面已有论述。这里专门讨论一下观象制器。《系辞传》：

古者包牺氏之王天下也……作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。服牛乘马，引重致远以利天下，盖取诸随。重门击柝以待暴客，盖取诸豫。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民之利，盖取诸小过。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。上古

穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。

以上共提到了十三个卦与圣人的制作有关，此种思想，被后人概括为观象制器。从思路上来说，它与《大象传》有类似之处。都是根据卦象推出人事。不同的是《大象传》推出的多为政治和伦理思想，而这里推出的则是器物的制作，象与器的关联，有些勉强可以说通，如涣卦坎下巽上，坎为水，巽为木，木行水上，故有舟楫之象。大部分内容尽管后人有多种解释，仍有牵强附会之感，所以不必细究。这段的用意，我以为主要是推崇和神化《周易》，认为古代圣王之成圣成王，无一不与之有关。

三、论占筮与大衍之数

就其最初的性质而言，《周易》本是占筮用的工具书。而《易传》从整体上来说，则是一部借《周易》来表现其思想的哲学著作。这样，二者之间就必然存在着矛盾和紧张的关系。《彖传》和《象传》等

因为是逐卦解经，可以避免这一问题。但作为通论《周易》大义的作品，《系辞传》对这个问题是无法回避的。阅读这篇作品可以发现，其中有很多文字涉及到占筮的内容，而且更有热情称赞其功用的段落。这些文字如何评价，对理解《系辞传》乃至整个《易传》都有很重要的意义。学术界对此问题有不同的看法。一种认为《系辞传》确实相信占筮，仍旧没有从原始的迷信中完全摆脱出来；另一种认为作为一部理性的著作，它与占筮没有任何关系。这个问题，其实涉及到如何看待《周易》和《易传》的关系。

对《周易》和《易传》的关系，经学时代的学者往往都把二者混为一谈，虽然也有像朱熹那样的少数人认识到其间的本质区别，但并不构成主流的意见。到了现代，随着历史学的发达，《周易》和《易传》的区别得到了普遍的承认。但同时又出现了另外一种倾向，即把二者完全割裂开来，实际上，作为解释《周易》的作品，《易传》与它之间有着密不可分的联系，但作为产生于不同时代的文献，二者之间又有着本质的区别。这种复杂的关系表现在《易传》里面，就是存在着“两套语言”。^① 一套是占筮的语言，一

^① 参见朱伯崑《易学哲学史》上册，北京大学出版社，1986年版，第52页。

套是哲学的语言。但我们不要误解这两套语言是分离的，好像一段话讲占筮，一段话讲哲学，它们实际上是通过相同的文字表现出来的。这种现象的实质就是占筮的哲学化，即对占筮活动进行了哲学的解释。《系辞传》就是这种情形的典型代表。

《系辞传》中有一段话曾经提到《周易》中含有四种圣人之道，其中之一是“以卜筮者尚其占”。从这句话中可以明显看出它对占筮的肯定态度。但如果我们把《系辞传》理解的占筮和西周时期人们理解的占筮等同看待的话，那就大错特错了。譬如西周时期的人相信有意志的鬼神存在，并且可以对人事发生决定性的影响。而《系辞传》则把鬼神理解为精气的变化。这就已经有了本质的不同。与此相关，《系辞传》并不把占筮理解为通过了解鬼神意志而预知吉凶的过程，而是看作一个“彰往而察来”的过程。它曾对占筮有一个类似于定义性的说明，即“极数知来之谓占”。数一方面与筮数有关，但另一方面，它又有理的意义。换言之，它把筮数给逻辑化了，从而，通过筮数的变化确定卦象并决定吉凶的过程，被理解为通过了解过去事物变化的规律来推断未来的过程。

《系辞传》对占筮活动曾经有一段很精彩的说明，它说：

是以君子将有为也，将有行也，问焉而以

言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此！

参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此。

易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此！

如上面的安排，这段可以分为三个部分。第一部分讲君子有事占问，无论属于何种事情，《周易》都会马上告诉答案。第二部分讲用《周易》占筮时由筮数的变化来确定卦象的过程。第三部分讲《周易》虽然寂然不动，无思无为，但天下的道理它都包括于其中。在每一部分的结尾，都有一句赞语，分别是至精，至变和至神。《系辞传》中，这几个字的意思是类似的，指的都是对变化之道的把握。因此，这里对占筮活动的称赞，本质上是对人们通过了解变化之道，并据以推知未来的行为的称赞。这正是将占筮予以哲理解释的典型例子。

《系辞传》中与占筮有关的一个重要内容是对筮法的说明。《周易》的筮法，与数字有密切的关系。根据最近二十年提出的数字卦学说，最初的卦象可能都是用数字来表示的。起初是用从一到十这十个数字，后来慢慢地集中于某些特定的数字上。由此足见

数字的重要。从一到十这些数字，《系辞传》中分属于天地，称天地之数。它说：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”这段话在《系辞传》中本来不属于同一段落，但它们的意思接近，所以根据朱熹的意见合并到一起。这是把十以内的十个数字分成两类，五个奇数即一三五七九为天数，五个偶数即二四六八十为地数。天数相加之合为二十五，地数相加之合为三十。天地之数相加为五十五，《系辞传》认为，天地之数正是占筮的基础。所谓“成变化而行鬼神”，就是指占筮而言的。但是就占筮活动实际所需要的数字来说，只是五十，而不是五十五。对此问题如何解释，也是一桩学术公案，人各异辞，我们不必管它。

《系辞传》说：

大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下

之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。

这一段话被称作“大衍之数”章，其记载的内容通常称作揲蓍成卦。揲是数的意思，蓍指蓍草，即通过数蓍草来确定卦象。衍是演化之义。大衍指整个的演算过程。这个过程最初需要五十根蓍草。从中拿掉一根不用，实际使用的有四十九根。其后有四个具体的步骤，称为“四营”，营是经营的意思。第一营是分而为二以象两，简称分二，即把这四十九根蓍草分成两堆。象两的两指天地或两仪。第二营是挂一以象三，简称挂一，即从这两堆蓍草的任一堆中取出一根，放在一边。这样它就与两堆一起构成了三组。象三的三指天地人三才或者日月星三光。第三营是揲之以四以象四时，简称揲四，即以四为单位来数这两堆蓍草，揲四的四象征春夏秋冬四时。第四营是归奇于扚以象闰，简称归奇，指把揲四之后两堆蓍草的余数归并到一起。奇是余数的意思，余数可以是从小到四的任何一种。象闰的闰指闰月，五年之中有两个闰月，所以要“再扚”，即两堆蓍草的余数。这样经过四营之后，就叫一易（一变）。在第一变的基础上，再经过四营的程序，这是第二变。然后又经过四营，成为第三变。三变之后，就可以确定一爻。由于卦是从下向上数的，所以最先确定的是初爻。如此总共经

过十八变，就可依次确定六爻，成为一卦。所以说四营而成易，十有八变而成卦。

以上所说只是一般性的原则，具体的数字演算和确定阴阳爻的方法还没有提及。大体说来，第一变在挂一之后，两堆蓍草的总数是四十八根，用四数过后的余数之和不是四就是八，是肯定的。因为假设一堆余数是一，另一堆一定是三；一堆余数是二，另一堆一定也是二；一堆余数是四，另一堆余数也是四。这样，经过第一变之后，去掉了余数之和的蓍草数目应该是四十四和四十两种。这就是第二变开始时的数字，再经过四营，去除余数之和四或八，参与第三变的蓍草应该是四十，三十六或者三十二根。如此再经过四营，去除余数四或八，剩下的蓍草只能是三十六，三十二，二十八和二十四这四种。（必须注意，在第二变和第三变中，与第一变稍有不同的是挂一的那根蓍草在第一变中不算在余数里，但这里则要放在余数中。）这四个数字，就是确定阴阳爻的依据。所以它叫策数，策就是蓍的意思。从这四个数字确定阴阳爻的办法，是将它们用四来除，其结果就是九，八，七，六。其中九和七是天数，求得它们就是阳爻。六和八是地数，求得它们就是阴爻。阳爻中，九和七也有区别，九是老阳，是可变爻；七是少阳，是不变爻。阴爻中也如此，六是老阴，是可变爻；八是

少阴，是不变爻。《周易》以变爻为主，所以阳爻称九，阴爻称六。九的策数是三十六，六的策数是二十四。乾卦六爻皆阳，三十六乘六，是二百一十六，所以说乾之策二百一十有六。坤卦六爻皆阴，二十四乘六，是一百四十四，所以说坤之策百四十有四。乾坤之策相加等于三百六十，正相当于一年三百六十天，所以说当期之日。期是一年的意思。二篇指《周易》上下篇，共六十四卦，三百八十四爻。其中阴阳爻各一百九十二，三十六乘一百九十二是六千九百一十二，二十四乘一百九十二是四千六百零八，二者相加是一万一千五百二十。所以说二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。

以上这段话中，值得注意的有以下几点。其一，从不用之一开始，到分二，象三，揲四，五岁再闰，再到确定阴阳爻的六，七，八，九，除了十以外，天数和地数都被依次提到。而且，如果把五十看做十的倍数的话，那么作为大衍之数的五十实际上就包含了数字十。这样来理解，整个揲蓍成卦的过程，就好比是天数和地数交替展开的过程。《系辞传》这样安排的用意，就是以天地的变化来解释卦象。这与其他地方关于卦象来源于圣人仰观俯察的说法相得益彰。其二，从大衍之数五十开始，经分二，象三，象四时，象闰，到当期之日，当万物之数。整个揲蓍成卦的过

程又被理解为时间的展开过程，以及万物的形成过程。从天地，日月星辰，到四时，闰月，岁，这是一个典型的古代中国的时间展开模式。同时，这个时间展开的模式也是一个万物生成的模式，一个从天地到万物的模式。因为万物生成总归是离不开时间的。这样，经过《系辞传》的解说，揲蓍成卦又被赋予了宇宙论的意味。其三，这种宇宙论的意味因为如下的这段话，又得到了进一步的加强。这段话就是“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”。就其本义来说，这段话与大衍之数章有关，太极指蓍草混而未分的状态，两仪指分二，四象指六七八九这四个数字，由此可以确定八卦。但在后来的解释中，太极一般被认为是天地万物的根源，两仪指天地，阴阳等，四象指四时，而八卦则代表了万物。

大衍之数章，是古代文献中惟一记载筮法的段落。它所记是否真实，是否除此之外，还有其他一些筮法存在，我们都不得而知。但幸亏有此，我们才可以对古人用《周易》占筮的方法有一些了解。严格地讲，这里所说只是占筮方法的一部分。除此之外，还有占法，即求得一卦象之后，如何进一步判定吉凶的方法。这部分内容，《系辞传》根本就没有涉及到。所以，仅凭《系辞传》所记去复原古代的占筮过程，

还是不可能的。这也表明《系辞传》的作者对占筮的真实态度，他对周代的占筮本身并无太大的兴趣，它关心的只是哪些占筮的素材可以更方便地被哲理化。

四、论卦爻象和卦爻辞

静态地看《周易》这部书，它是由象和辞两部分构成的。对象和辞的性质如何理解，它们之间的关系如何，是研究《周易》时不能回避的问题。《系辞传》对此也有明确的说法。

象分卦象和爻象两种。就卦象来说，也可以分成八卦和六十四卦。关于八卦的起源和六十四卦的形成，我们在前面讲《周易》形成的问题时已经提到，此不赘述。那里的讲法主要是历史的描述，而不是对其性质的说明。《系辞传》对卦象性质的说明，有另外一套讲法。它说：“是故易者，象也。象也者，像也。”易者象也，是说《周易》的本质就是象，《易》之为《易》，就是因为它有象。而象的实质是“像”。像作名词讲，指事物的形象；作动词讲，就是摹仿事物的形象。譬如包牺氏作八卦，以通神明之德，以类万物之情，“通”和“类”就是“像”。

《系辞传》又说：“是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”赜是

复杂，天下的事物是纷繁复杂的，圣人要用简单的东西来表现它，于是比拟它的形象，考虑它的实情，然后创造出卦象。照这里所说，卦象从本质说，乃是对天下万物的概括。

既是对天下万物的概括，就不是天下万物本身。象是在“通”“类”“拟”“象”的基础之上，提炼出来的。也就是说，象并不直接概括万物的形象，它是摹仿万物的性质。譬如“神明之德”，譬如“万物之情”。《系辞传》曾经举乾坤为例加以说明，它说：“夫乾，确然示人易矣；夫坤，隤然示人简矣。爻也者，效此者也；象也者，像此者也。”

这里乾坤象征天地。确然是刚健的样子，隤然是柔顺的样子。天上日月星辰虽不计其数，但有一个共同的特点，即刚健不息。把握了这点，就把握了天的共性，这就很容易；地上草木鸟兽虽纷纭复杂，也有一个共同的特点，即顺天出入，春生夏长，秋收冬藏。把握了这一点，就把握了地的共性，这就很简单。乾坤两卦的卦象就是效法这易和简的。乾卦六爻皆阳，既表现了刚健之德，又易画易记；坤卦六爻皆阴，既表现了柔顺之德，又简单明了。

这里就出现了一个问题，天下万物的性质固然可以说是其固有的，但毕竟离不了人的概括。在人的概括过程中，人的想法就渗透进去了。在这个意义上，

卦象既是对天下万物的概括，同时也表达了人的意图。《系辞传》说：“子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪。”圣人设立卦象是为了完全地表达他的想法，反映天下万物的真实情况。正因为卦象的这些特点，《系辞传》才以其中含有天地人三才之道。所谓“兼三才而两之，故六。六者非它，三才之道也”。

就卦象本身来说，《系辞传》认为有阴阳小大的区分。卦分阴阳，是就八卦说的。所谓“阳卦多阴，阴卦多阳”，具体说，震坎艮是阳卦，兑离巽是阴卦。阳卦象征君子道，阴卦象征小人之道。而小和大，则是就六十四卦说的。《系辞传》说：“是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦……是故卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之也。”小大的意思，较难理解。前人说法也不一致。韩康伯有个说法，以“其道光明曰大，君子道消曰小”。这与《彖传》解释泰否两卦吻合。泰卦和否卦卦辞分别有“小往大来”和“大往小来”句，《彖传》于前者解释为“君子道长，小人道消也”，于后者解释为“小人道长，君子道消也”。韩康伯的说法可以参考。

卦象之中就包含了爻象。所谓“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣”。如前所说，卦象是要表示天下万物的性质，爻象则主要表现天下万物

的运动。《系辞传》说“爻者言乎变者也”，“爻者效天下之动者也”，都是此义。相对来说，卦的性质是比较固定的，《系辞传》中曾经说“卦之德方以知”，方就是固定的意思。而爻的性质就在于它的变动，在一卦六位中的变动。这六位并不是哪一爻可以固定下来的，所以又称六虚。《系辞传》用“变动不居，周流六虚；上下无常，刚柔相易”来形容。这里有上下和刚柔的说法，实际上指出了爻象的两个方面。上下是就爻位讲，一卦六爻有上下的区别，上下并不限于空间的意义，它还代表了贵贱，所谓“列贵贱者存乎位”，就是这个意思。刚柔是就爻性讲，阳爻为刚，阴爻为柔。刚柔的意义也不限于描述爻的性质，它还代表了君子小人等。而爻位和爻性的不同组合及搭配，就确定了卦象，同时也确定了吉凶。《系辞传》云：“道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。”这是说，爻的作用是表现道的变动。爻有等，是说爻有阴阳贵贱的区分，这与万物类似，所以叫物。物相杂，是说刚柔错综杂居，形成了不同的样子，这叫文。刚柔之间的关系就决定了某爻是吉还是凶。

以上简要介绍了《系辞传》对卦爻象的看法。就象与辞的关系来说，它认为象是根本，辞是对象的说明，用来告诉人们象的意义。《系辞传》说：

圣人设卦观象系辞焉而明吉凶……是故吉凶者失得之象也，悔吝者忧虞之象也。

圣人先设卦，然后观象系辞，即根据卦爻象来系上卦爻辞。譬如卦爻辞中有“吉凶”之辞，这是由于卦爻中有失得之象。得则吉，失则凶。有“悔吝”之辞，这是由于卦爻象中有忧虞之象。忧是忧虑，虞是思量，都有踌躇不定之义。《系辞传》又说：“彖者，言乎象者也。爻者，言乎变者也。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。”彖指卦辞，是用来表达卦象意义的。后文还有“彖者材也”之说，材通裁，是断定的意思。爻指爻辞，是用来表达一卦中不同变化的。吉凶，是表现失得的。悔吝，是说有小的瑕疵。无咎，是说善于补救自己的过失。《系辞传》还说：“易有四象，所以示也。系辞焉，所以告也。定之以吉凶，所以断也。”对四象的意义，学者解释不一。有说指阴阳老少（即筮法中的六七八九）的，有说指此段前面所讲的“河图洛书”等四种象的，无论如何，它是象。象不能说话，但可以显示。圣人把它显示的意义写下来，告诉别人，这就是卦爻辞。卦爻辞中的吉凶，是对卦爻象的意义做最后断定的。

《系辞传》对爻象和爻辞的关系进行了较详细的说明。它说：“吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，

立本者也。变通者，趋时者也。吉凶者，贞胜者也。”吉凶悔吝指爻辞。金景芳先生曾提到：“卦辞言吉凶而已，爻辞言吉凶悔吝。此言吉凶悔吝，故知是爻辞。”^① 动指爻的变动。刚柔，指阴阳爻，这是卦的根本。爻的不断地变化，变通的目的是为了随时。示以吉凶是为了指导人们做事成功，趋利避害。这是讲爻辞是由爻象来决定的。《系辞传》又说：“爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞”。也是以先有爻象的变动，然后有吉凶产生。圣人以此趋利避害，其具体内容则通过爻辞表现出来。

以上都是一般性的论述，至于爻象与吉凶到底是何关系，并没有交代。这方面的内容《系辞传》也有涉及，它说：“易之为书也，原始要终以为质也。六爻相杂，惟其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。二与四同功异位，二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪！”这一段话是《系辞传》对爻位性质的总说明，是理解爻象与爻辞关系的重要

^① 金景芳《周易全解》，吉林大学出版社，1989年，第511页。

参考。原是推原，要是推求，这里指一卦六爻而言，从下到上。《彖传》解释乾卦时曾说“大明终始，六位时成”，终始是就六位说的，与此处一致。所以后面就说六爻相杂，时指卦，物指爻的位置。这是说六爻构成了一卦，并分别占据了自己的位置。以下就论述各爻位的特点。首先是初爻和上爻。初爻一般难于判断吉凶，而上爻的情况容易了解，这是作者对《周易》初上爻辞观察之后进行的概括。为什么如此呢？因为初爻位居一卦最下，好比是本。上爻位居一卦最上，好比是末。本隐藏不见，难于认知。末则明白显露，易于了解。所以初爻的爻辞是比拟性的，试探性的，而上爻的爻辞则多具完成和终结的意义。其次是中爻。中爻指二至五这四爻，一说指二爻和五爻。要想全面了解各爻的德行，分别是非，它们是必不可少的。它们与存亡吉凶的关系，智者从爻辞中就可以了解大半，所以说居可知也，居是不动，如“君子居则观其象而玩其辞”之“居”。值得注意的是，这里的“彖辞”指爻辞而言，而在很多时候，特别是彖与爻相对使用的情况下，彖辞只指卦辞。以下具体地说中爻，二与四同功而异位，功是性质，位是位置。功就阴阳言，位就上下言。同功是说同属阴，异位是说一在上，一在下。由于这种差别，所以其吉凶祸福不同。二爻多誉美之辞，而四爻多恐惧之辞，这是因为

四爻近于五爻。五爻在《易传》中多被解释为天位或君位，接近于天或君主，自然多恐惧之心。后面说柔不是指阴爻，仍然是讲爻位，指阴位。对于阴位来说，越远就越不利。四爻身居外卦，显然较二爻为远，所以能够做到无咎就不错了。而对于阴位的爻来说，最好是居中位。当然，只有六二爻符合这个条件。所以六二爻一般比较吉利。三爻和五爻同属阳位，但也是位置不同。一般而言，三爻多凶险之辞，五爻多吉利之辞，造成这种情况的原因是因为五爻贵，而三爻贱。对于阴爻来说，位置越靠上就越危险，而阳爻则正好相反。因为阴爻是论远近，而阳爻是论贵贱的。

上述描述显然是概括各爻位爻辞吉凶情况之后得到的结果。值得注意的是对这种现象的解释。把初和上说成本末，以其他位置为中爻，实际上是把一卦看成一个有机的整体。这个整体中，阴和阳各有其适当的角色。阴以二爻为吉，阳以五爻为利。阴适于居内卦，而阳适于居外卦。如果把阴阳置换成男女的话，便可发现这与《彖传》的想法是一致的。《彖传》解释家人卦说：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇，而家道正，正家而天下定矣。”家人卦的卦象是离下巽上，正是阴爻居二位，阳

爻居五位，所以才有“女正位乎内，男正位乎外”的说法。这里体现出的观念与《系辞传》显然是一致的。

在爻象的讨论中，除了对爻位的说明外，《系辞传》还涉及到各爻之间的关系对吉凶的影响。它说：“变动以利言，吉凶以情迁。是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。凡易之情，近而不相得则凶，或害之，悔且吝。”变动指爻而言，利指吉凶，情指各爻之间的关系。以下“爱恶相攻”，“远近相取”，“情伪相感”都指爻与爻之间的关系。

五、一阴一阳之谓道

当《系辞传》把《周易》主要理解为讲道之书的时候，同时也就表明了它自己是把道作为要讨论或发挥的主题。道的概念在诸子哲学兴起的时候，就是一个重要的论题。众所周知，老子以道为天地万物之所从出，首次赋予道以万物本原的意义。孔子也讲道，主要是在人道的范围之内。就《易传》而言，从《彖传》开始已经把“道”作为一个重要范畴加以使用，如其解释乾卦时说“乾道变化”，这里的乾道就是天道。其解释谦卦说“天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦”，将天道，地道，人道并提。此外，在解释泰、否、恒、

观、临等十多卦时，都使用和发挥道的观念，有诸如君子道、小人道等具体的说法。《象传》虽文字简略，也有“裁成天地之道”等说法。至于《系辞传》道论更成为其义理的核心内容。其所说的道，从范围上讲是无所不包，天道，地道，人道都在其中。而从抽象程度上说，也是越来越高了。

《系辞传》中，对于什么是道，有两个近似于定义的描述。一个是“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，另一个是“一阴一阳之谓道”。两者的角度不同，前者将道与器并提，主要是强调道在形式上与器的区别。后者则是对道的内涵的说明。我们先来看一下前者。

道与器并提，就目前来说，最早见于《老子》。今本《老子》五十八章有“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德”的一段话，在马王堆帛书本中，“势”作“器”。这段话中，道和德是一组，物和器是一组。前一组是无形的，是生养者；后一组是有形的，是被生养者。这是老子所理解的道与器的区别。《系辞传》这里说的道与器，与此有类似之处。形而上、形而下的上下，是先后的意思。形，就是形体，形而上就是无形的意思，无形的东西就叫做道。形而下就是有形的意思，有形的东西就叫做器。

道和器，当然可以说是一对哲学概念，但在《系辞传》中，它是在什么样的背景下提出的。换句话说，什么样的素材让《系辞传》的作者想起道和器的问题。从文章中看，这个素材就是卦象和意义的关系问题。《系辞传》说：“子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”这是说，文字不足以写出言说的内涵，言说也不足以讲出心中的想法。那么，圣人是如何来表达其意旨的呢？圣人的办法是立象设卦，并通过其间复杂的变化，来尽意尽神。照这里所说，卦象的发明是圣人为了要表现其意义的，是为了要表现其对变化之道（神）的理解的。卦象是有形的，意义是无形的。无形的东西无法表现出来，因此必须借助于有形之物，这有形之物就是卦象。上面所说的器，就是对卦象的概括；道，就是对意义的概括。因为在所有的卦象中，乾坤两卦是根本，所以《系辞传》就以乾坤作代表，认为《周易》的意义集中地表现在乾坤之中。它说：“乾坤其易之蕴邪！乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。”《系辞传》中使用的“易”字，意义并不相同。有时指《周易》这本书，有时指变易，有时指简易。这里的“易”字，有指书的意味，但不限于

此。它更重要的意义是指《周易》中包含的意义，或者说《周易》之“大意”，这也就是“易道”。蕴是蕴藏之义，乾坤中蕴藏着“易”。乾坤成列是就卦象而言，乾坤的卦象往那一摆，“易”就存于其中了。如果没有乾坤的话，“易”就无法表现出来。“易”无法表现出来，乾坤也就没什么用途了。这段话讲易与乾坤的关系讲的很明确，乾坤是用来表现易道的，而且易道也只有在乾坤中才可以表现出来。易道是乾坤的内容和意义，乾坤是易道的表现形式。易和乾坤实际上就是道和器的另一种说法。易和乾坤的关系也就是道和器的关系。所以说完易和乾坤之后，《系辞传》用了一个表示与前文有因果关系的“是故”一词，讲述道和器。

到这里，我们可以提到关于道的另外一个描述了。显然，仅仅说道无形是不够的，这只是一个否定性的规定。我们还须知道它的肯定性的规定，它的内容是什么。《系辞传》的表述很简单，就是“一阴一阳”。将这“一阴一阳”与乾坤联系起来，再自然不过了。一方面，乾坤是阴阳的代表，如《系辞传》所说“乾，阳物也；坤，阴物也”。另一方面，如上面提到的乾坤与易的关系，也包含着“一乾一坤之谓易”的意思在其中。但是，无疑的，一阴一阳较之乾坤，显然具有更大的概括性。乾坤还容易让人以为是

两个卦以及天和地。但阴阳不会给人这样的误解。

“一阴一阳”中的“一”字，应该做“又”理解。又阴又阳，阴阳交织在一起，突出的是阴阳之间既对立又统一的关系，道就是这个对立统一的整体。只有阴不是道，只有阳也不是道，阴阳变易的整体才是道。这个意思又可以从两层来理解，一层是说道是阴阳变易的法则，一层是说道是阴阳变易的过程。

《系辞传》说：

一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

继是继续，成是完成，前面讲道，后面紧接着就讲到人。前引马王堆帛书《老子》中，有“器成之”一句，“成”就已经进入了器的领域。人可以说也是一个器，与一般之器不同的是，人有德性和智慧，可以把自己再提升至道的境界。但是绝大部分人做不到这一点。对于老百姓而言，他们平常都赖此道而生，但自己意识不到。仁者只能见到道的仁一方面，智者只能见到道的智一方面，所以了解体会君子之道的人少之又少。

这段话的用意，乃是要求人们用对立的观点看事物，因为道就是这样的。这个看法的提出，与《周易》本身有着密切的关系。从卦象上看，其最基本的

构成要素是“--”和“—”，这是一个对立；八个经卦，可以分为相对的四组，这是一个对立；六十四卦的卦象，可以分成三十二个对立面，这从六十四卦的排列顺序中就可以看出，这也是一个对立。从卦名上看，乾坤，泰否，既济未济等都明显具有对立的意味。而且，这种对立在卦爻辞中也可以看出来，如泰卦和否卦的卦辞就正相对：

泰：小往大来，吉亨。

否：不利君子，大往小来。

可以说，《周易》本身的结构给《系辞传》提出“一阴一阳之谓道”的命题以重要的刺激。另外，《彖传》、《象传》等的解释也为它做了良好的义理准备。譬如二传突出了《周易》的对立结构，如用刚柔来称呼奇偶二画，并开始使用阴阳的概念来解释卦爻象。《彖传》对阴阳的使用仅限于对泰否两卦的解释，其说泰卦时称“内阳而外阴”，说否卦时称“内阴而外阳”，这里阴指作为单卦的坤，阳指作为单卦的乾，是用阴阳来解释卦象。《象传》提到阴阳，也只是在对乾坤两卦初爻的解释上，其说乾初九爻云“阳在下也”，说坤初六爻云“阴始凝也”。这里的阴阳分别指称两种爻象。《彖传》和《象传》虽然很少使用阴阳的概念，但毕竟万事开头难，有了这个开始之后，就为《系辞传》进一步的发挥提供了基础。

本着一阴一阳的原则，《系辞传》把八卦区分为阴阳两类。其中除了乾阳坤阴毋庸置疑外，其余六卦区分依据是这样的。它说：

阳卦多阴，阴卦多阳。其故何也？阳卦奇，阴卦偶。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。

阳卦多阴，是说阳卦中阴爻多，即由两阴爻和一个阳爻组成。这样，震坎艮就是阳卦；阴卦多阳，是说阴卦中阳爻多，即由两个阳爻和一个阴爻组成。这样，巽离兑就是阴卦。阴阳卦的区分与后面会提到的《说卦传》中男女卦的区分是一致的。这样区分的原因，是因为两阴一阳构成的数字一定是奇，奇为阳。两阳一阴构成的数字一定是偶，偶为阴。而且，从德行上说，阳代表君，阴代表臣，阳卦一君二民，是君子之道；阴卦二君一民，是小人之道。

在这段叙述中，我们可以看出，阴阳的概念实际上已经指向了政治和伦理的领域。阳代表了君，君子，阴代表了民，小人。这实际上是把各种社会现象也象自然现象那样分成阴阳两类，认为二者遵循着同样的规则，而这个规则就是体现于《周易》中的道。

就阴阳的本义而言，它们只是指日光的向背。山的南面，水的北面，因为向着日光，所以为阳；山的北面，水的南面，因为背着日光，所以为阴。西周末

期，当时有一个史官伯阳父曾经用阴阳二气来解释地震，事见《国语·周语下》。这时，阴阳已经被视为气，并用来说明自然现象。春秋时期，有一个医生医和用阴阳等来解释人体的疾病，这已经进入了人的领域。稍后，范蠡用阴阳来说明军事现象，这已经进入了社会领域。在马王堆帛书《黄帝四经》中《称》这一篇已经提到了非常系统和成熟的阴阳学说，譬如天阳地阴，春阳秋阴，夏阳冬阴，主阳臣阴，父阳子阴，娶妇生子阳有丧阴等，内容涵盖自然界和人类生活的各方面。从《系辞传》对阴阳的论述看，与《称》有类似之处。若从概括程度上讲，《系辞传》无疑比《称》要高。

“一阴一阳之谓道”这个命题的提出，无论是在阴阳学说发展史上，还是在对道的理解上，都有重要的意义。一方面，阴阳成为道的内容，就使它具有了普遍的价值。从此，阴阳成为人们观察和理解世界的主要图式之一。一切的自然物，社会角色，行为方式以及道德价值，都可以用阴阳来说明。同时，每一个事物都被从阴阳两方面来理解，这无疑深化了人们对事物的认识。譬如对性的看法，《系辞传》在“一阴一阳之谓道”之后，提出“继之者善也，成之者性也”，不管这句话的意义如何解释，性总是与道，与阴阳的观念结合起来。这为以后董仲舒从阴阳两方面

理解“性”，调和孟子和荀子的学说，奠定了基础。另一方面，道以阴阳为内容，也不同于道家仅仅以虚无无形解释道，而是使道具有较明确的规定，为形而上的道与现实世界的联结提供了桥梁。譬如，由此出发，《易传》就比较容易推出仁义为人道的说法。

六、刚柔相推而生变化

《周易》通常都被看做是讲变化的书，这在很大程度上是由于《易传》特别是《系辞传》的解释。据统计，“变化”一词在《易传》中总共出现十二次，其中《系辞传》中就有八次。该传中有如下评论《周易》的一段话：

《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚；上下无常，刚柔相易；不可为典要，惟变所适。

这里极形象生动地描述了《周易》一书与变化的关系。易之为书也不可远，是说《周易》与人们的生活不能分割。为什么呢？因为它讲的道是变迁之道。后面从“变动不居”到“刚柔相易”，讲的都是爻在一卦中的变动。六虚指一卦的六位，刚柔指阴阳爻。这是说随着阴阳爻在一卦六位里的周流，就形成了不同的卦象。这些变化并没有固定的规则可循，一切都

要依每一卦，每一爻的具体情形来判定。

就《周易》六十四卦而言，每一卦都有六位，这是共同的，区别只在于爻的搭配。正是爻的不同，才导致了卦的不同。所以《系辞传》一直把爻视为变化的关键。如说“爻者言乎变者也”，“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”。基于此，《系辞传》提出了“刚柔相推而生变化”的命题。它说：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。

这一段话，可以说是《系辞传》使用“两套语言”的典型代表。我们这里从卦的方面讲。天尊地卑，乾坤定矣，尊卑是高低的意思，效法天地的尊卑，乾坤两卦象就确定了。卑高以陈，贵贱位矣，陈是列的意思，卦象按照从卑到高的顺序排列，贵贱位置的区别就出来了。这是讲爻位。动静有常，刚柔断矣。刚柔指爻的性质，阳爻为刚，阴爻为柔。阳则动，阴则静。这是说刚和柔有动静的性质。前面这段话，从乾坤开始，讲爻位，再讲爻的动静，并不是随意的，它体现了作者的一

个一贯想法。先有卦，而后才有爻。乾坤是纯卦，也是爻变的舞台，其他各卦都是在乾坤的背景上，通过爻的变动而形成的。如《系辞传》在他处所说的，“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。”于是我们看，在刚柔动静之后，就有了不同卦象的区分，即“方以类聚，物以群分”，卦象可以示人吉凶，所以说“吉凶生矣”。在天成象，在地成形，天地指乾坤，是说在乾坤的背景上产生不同的卦象，这样，变化就出现了。这个变化是刚柔变动的结果，所以后面总结说，是故刚柔相摩，八卦相荡，摩是摩擦，荡是激荡。雷霆指震，风雨指巽，日月指坎离，经过刚柔和八卦的相互作用，就在乾坤之上形成了全部六十四卦。

这段话从乾坤开始，讲六十四卦象的形成，内中刚柔是关键。所以后文进一步说道：

圣人设卦观象系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者失得之象也，悔吝者忧虞之象也，变化者进退之象也，刚柔者昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。

刚柔相推而生变化，是一句概括之辞。推是推移，刚柔彼此推移，是变化发生的原因。这种推移在卦象中就表现为阴阳爻的进退，所以说变化者进退之象也。这种进退就好比是昼夜的交替，所以说刚柔者

昼夜之象也。

以上所说，指出了“刚柔相推而生变化”这一命题提出的背景。从中我们可以了解其具体的意义。但在这个具体的意义之外，它还有一个更抽象的意义，即用对立事物的相互作用来解释一切的变化现象。从《系辞传》来看，它的用意的确不限于解释卦象，它要用刚柔相推来解释整个世界的变化，实际上，我们如果通过哲理的语言去读前面提到的“天尊地卑”那段话，那就是用对立事物之间相摩相荡的关系去说明万物的产生。在其他地方，《系辞传》也表达了类似的想法，它说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。”这是用日月相推说明“明”的产生，用寒暑相推说明“岁”的形成，用往来屈伸说明“利”的本性。又其论万物的产生说：“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生。”氤氲，构精都说的是对立事物之间的作用，正是天地的彼此作用，才是万物产生的原因。

《系辞传》对变化的说明，由于经常用昼夜，四时等为喻，有时给人以循环论的印象。实际上并非如此。它认为，变化的结果在很多时候是新事物的产生，就像天地氤氲产生万物一样。《系辞传》把这概

括为通：“易穷则变，变则通，通则久。”穷是说到了尽头，如我们平常所说走到了死胡同。这个时候就要求变，而且也必须要变，变的结果就是通，通是通顺，畅通之义。道路畅通了，就可以走很久。《系辞传》又说：“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”阖是关闭，辟是打开，一阖一辟就是变化，这与刚柔相推而生变化的意思是一致的。往来不穷就是久的意思，这就是通。《系辞传》经常提到通，在它看来，最能体现变通的是四时，所以经常说“变通莫大乎四时”。四时即春夏秋冬，它们不停运转，永无止息。

综上所述，《系辞传》对变化的理解，一是肯定变化的普遍性和合理性，认为万物是在变化中产生和发展起来的。二是把变化看做是对立面的互相推移，用对立面的相互作用来说明变化的原因。《系辞传》的上述认识，是借解释《周易》特别是其卦象结构完成的，同时也具有普遍的意义。

七、三陈九卦与忧患意识

《系辞传》并非逐卦解经的作品，其主要的目的是通论《周易》大义。但在其具体的论述中，也经常提到一些卦以及卦爻辞，借此表现其对《周易》的理

解和态度。这些内容中，以三陈九卦和对一些爻辞的解释最为集中。

《系辞传》中并没有“三陈九卦”这个词，它是后人对如下一段文字的概括：

是故履，德之基也。谦，德之柄也。复，德之本也。恒，德之固也。损，德之修也。益，德之裕也。困，德之辨也。井，德之地也。巽，德之制也。

履和而至，谦尊而光，复小而辩于物，恒杂而不厌，损先难而后易，益长裕而不设，困穷而通，井居其所而迁，巽称而隐。

履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辨义，巽以行权。

这里连续三次以同样的次序论述了从履到巽这九卦，所以称“三陈九卦”。这里的特点是根本不涉及卦爻辞和卦爻象，而完全着眼于卦名，来讨论九卦意义。而且，论述其意义的时候，明显以儒家德的观念为中心，下面我们分三层进行解说。

第一层，把九卦都看做是与德处在某种关系之中，可称九德。履读为礼，《象传》认为履卦的卦义是“君子以辨上下，定民志”，就是以履为礼，《论语》上说“立于礼”，“不学礼，无以立”，所以它是

德的根。谦是谦让，柄是把柄，关键，谦是德的核心。复是反，反即反求诸己，这是德的根本。恒，是永恒不变，所以是德之固，固是固定之意。损，减损，《象传》解释为“君子以惩忿窒欲”，孟子有言“养心莫善于寡欲”，寡欲即损，所以是德之修，修是养的意思。益，增益，比喻德的扩充，所以是德之裕也，裕是充裕。困，穷困，于穷困之中，人的德行最容易分辨，所以说德之辨也。井，《彖传》解释说“养而不穷也”，养而不穷，则可以作德的依托，所以是德之地也。巽，《彖传》和《象传》都解释为申命，即申明教令，此与制度有关，故云德之制也。

第二层，是说明九德的作用。和是和谐，至是极至。《论语》上说“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美”，所以说履和而至。谦尊而光，与《彖传》文字相同。尊是尊崇，光是广大，此是说谦让反而能达到尊崇和广大。复是反己，一己虽小，但知己可以知人，所以复小而辨于物，辨是了解的意思。杂是杂多琐碎，厌是厌倦，有恒心就不会厌倦杂事小事，所以说恒杂而不厌。减损欲望，如逆水行舟，不进则退，是很难的事情，但一旦达到随心所欲不逾矩，就非常容易，所以损先难后易。益长裕而不设，益是增益德行，长裕是经常充裕，设是人设之意，不设即不用人设，不需造作。如孟子讲浩然之气的培养，是集义所

生，非义袭而取之也。困穷而通，处于困境为穷，穷则变，变则通。井居其所而迁，居其所是固定其地，迁是其水为人所取，经常变迁。这是以井为喻，讲德行既恒常又日新。巽称而隐，称是合宜，隐是藏而不露，此是说教令合宜，移风易俗于无形之中。

第三层，继续论九卦的作用。履以和行，是说以礼指导行为。谦以制礼，是说谦让为礼的精神。复以自知，反己的目的是自知。恒以一德，恒可以专一其德，守德不变。损以远害，《老子》有云“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”，减损欲望，则可以免于咎害。益以兴利，增益德行足以发扬光大好的方面。困以寡怨，处于困境，于时命有很多体认，可以不怨天，不尤人。井以辨义，井之德养人而不穷，可以让人知道义。巽以行权，权是权宜，与经相对，经是常态。君子行教令，必须根据情况，有经有权。

以上简略解释了三陈九卦的意义。《系辞传》为什么选这九卦进行论述，我们不得而知。其目的，主要是要表明《周易》是一部讲德行修养的书。所以，对九卦的讨论无一不以德为中心。其论德，又以修身为主，而通于治国。大体说来，自困卦以前，都是修身的内容，而困卦之后，则涉及到济民（井卦）治国（巽卦）。由修身开始，以求治国平天下，是儒家的一贯思路和目标，同样体现在三陈九卦之中。由此看

来，九卦的选择也许并不随意，而是表现了作者的独特用心。值得注意的是，这九卦的次序，与通行本《周易》六十四卦的排列相同，由履到巽，依次是第十，十五，二十四，三十二，四十一，四十二，四十七，四十八和五十七卦，这表明《系辞传》显然是以通行本《周易》（而不是帛书《周易》）为对象创作的。同时，顺序以阐发由修身到治国的德行，是否隐含着作者对《周易》卦序的一些看法呢？如果真是这样的话，《序卦传》的写作也许从这里得到些启发呢。

关于三陈九卦，还有一点需要了解。这一段在《系辞传》中，与“作易者，其有忧患乎”这句话是连在一起的。作者的意思，是认为《周易》的作者心怀忧患，所以才十分重视德的修养，并举出九卦来证明。忧患之意不仅体现在这九卦中，还体现在爻辞之中。《系辞传》说：“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危，危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也。”“其辞”当然指《周易》的卦爻辞而言。因为当此殷周交替之际，所以作易者内怀忧患之心，表现在卦爻辞上，便是有很多危言。危言的目的是要让人们警惕，以保平安。反之，平易的言辞则容易让人们懈怠，而导致倾覆。从这个角度看《系辞传》对爻辞的解释，大都是警戒之语。所

以，其选取的爻辞表面上似乎杂乱无章，其实有其内在的主题。

《系辞传》集中解释的爻辞，共有十八条。其中上篇七条，下篇十一条。我们先来看上篇的七条：

(1) 鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。子曰：君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎！居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎！言出乎身，加乎民，行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！

(2) 同人先号咷而后笑。子曰：君子之道。或出或处，或默或语，二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰。

(3) 初六藉用白茅，无咎。子曰：苟错诸地而可矣，藉之用茅，何咎之有！慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也，慎斯术也以往，其无所失矣。

(4) 劳谦，君子有终吉。子曰：劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭。谦也者，致恭以存其位者也。

(5) 亢龙有悔。子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。

(6) 不出户庭，无咎。子曰：乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失君，凡事不密则害成，是以君子慎密而不出也。

(7) 子曰：作易者其知盗乎？易曰：负且乘，致寇至。负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。易曰：负且乘，致寇至，盗之招也。

以上七条爻辞，依序分别见于中孚九二，同人九五，大过初六，谦九三，乾上九，节初九和解九三。从形式上说，基本上是先引爻辞，然后以“子曰”的形式进行解释。只有最后一条略有变化。“子曰”应该是依托孔子之言，理由后面会提到。从内容上来说，似乎是以谨言慎行为中心。其中有三条直接讨论了言行的问题，强调言行的重要性。也有三条提到了“慎”字，即“可不慎乎”，“慎斯术也以往”和“慎密而不出”。没有提到慎字的，表现的也都是小心谨慎的意思。这个主题，与下篇对爻辞的解释有类似之处。

《系辞下》解释的爻辞共十一条，先抄录于下：

☵ (1) 《易》曰：憧憧往来，朋从尔思。子曰：天下何思何虑，天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑。日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，

寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。

(2)《易》曰：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。子曰：非所困而困焉，名必辱；非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见乎？

(3)《易》曰：公用射隼于高墉之上，获之无不利。子曰：隼者禽也，弓矢者器也，射之者人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有，动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。

(4)子曰：小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰：履校灭趾，无咎。此之谓也。

(5)善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：何校灭耳，凶。

(6)子曰：危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国

家可保也。《易》曰：其亡其亡，系于苞桑。

(7) 德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。《易》曰：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。言不胜其任也。

(8) 子曰：知几其神乎，君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：介于石，不终日，贞吉。介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。

(9) 子曰：颜氏之子，其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。《易》曰：不远复，无祇悔，元吉。

(10) 天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生。《易》曰：三人行则损一人，一人行则得其友，言致一也。

(11) 子曰：君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也；惧以语，则民不应也；无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。《易》曰：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

《系辞下》对这十一条爻辞的解释，从形式上说，主要有两种。前面三条是先以“《易》曰”引出爻辞，然后借“子曰”提出解释；后面八条基本上先以“子

曰”提出一个论点（只有两条没有“子曰”），然后引“《易》曰”为据。形式的区别是很有意义的。先引“《易》曰”的几条主要是以爻辞为主，通过对文字的诠释而引出哲理。而先说“子曰”的各条则以其提出的论点为主，然后引爻辞以比附。严格地说，只有前面三条可以称为解释，后面的诸条则是强加己意于爻辞了。“子曰”中的“子”应该是指孔子，这从第九条中提到“颜氏之子”便可看出，别人是不能使用这样的口气称呼颜回的。但这并不一定是孔子的话，而是后代学易者，也许就是《系辞传》作者之一的依托之辞。“《易》曰”后面的爻辞依序分别出于咸卦九四，困卦六三，解卦上六；噬嗑初九，噬嗑上九，否卦九五，鼎卦九四，豫卦六二，复卦初九，损卦六三，益卦上九。若从爻位上分析，居中位的二和五爻总共只有两例，比重明显偏低。而且其中否卦九五爻辞并不吉利。这种选择其实体现了作者的用心，因为他主要是通过对这些爻辞的解释来表达忧患的主题，而大部分二和五爻的爻辞显然不能满足这个要求。

从解释的方式上说，其特点也是非常明显的。具有比较价值的有《小象传》，如对困卦六三爻的解释，《小象传》是：

据于蒺藜，乘刚也。入于其宫，不见其妻，不祥也。

《小象传》解释爻辞的特点是以爻位为主，六三爻居九二爻之上，所以说“乘刚也”，乘刚则凶。《系辞传》则丝毫不论爻位，而是据爻辞以阐发义理。这样就可以摆脱卦爻象的限制，拥有更大的解释空间。所以《系辞传》对爻辞的解释，与《小象传》相比，往往具有更丰富的内涵。而后者由于受爻位说的限制，大部分解释都很枯燥和呆板。

就义理的方面而言，第一条对咸卦九四爻辞的解释可以视为纲领，其中重点讲往来屈伸的相反相成关系，而归结为利用安身和穷神知化这种对变化的强调，其主要的目的是警戒性的。所以后面诸条的解释多充满警戒之辞，告知人们应小心谨慎从事。如第二条中的“死期将至”，三条中的“君子藏器于身，待时而动”，四条中的“小惩而大诫”，五条中的“恶不积不足以灭身”，六条中的“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”，七条中的“不胜其任”，八条中的“见几而作，不俟终日”，九条中的“有不善未尝不知，知之未尝复行”，十条的“致一”，十一条的“莫之与，则伤之者至矣”，都是危言耸听和谆谆告诫之辞，发人深省，令人深思。

第五章

《文言传》

在《易传》诸篇之中，《文言传》也是较特殊的一种。它只解释乾坤两卦的卦爻辞，而不及其余的六十二卦。这显见出作者对乾坤两卦的格外重视。有些学者认为最初的《文言传》应该是对六十四卦都解释了的，后来大部分内容散失了，只剩下对乾坤两卦的解说，于是才变成现在这个样子。但是这种说法并没有什么依据。从《易传》的结构说，《彖传》和《象传》已经对卦爻辞进行了系统的解释，并没有再来一遍的必要。而之所以要对乾坤两卦特别的对待，乃是与它们在整个六十四卦中的特殊地位有关。

关于《文言传》的得名，学者中间有不同的说法。传统的意见大抵是把文理解为“文饰”，说“文言”是“文之以言”。如《周易正义》引庄氏说：“乾

坤德大，故特为文饰以为《文言》”。但是从这个解释当中看不出《文言》只解释乾坤两卦的意思。其实，“文”可能与天地有关。陈鼓应和赵建伟在《周易注译与研究》中说：

《系上》一章“天尊地卑，乾坤定矣”，此当为《文言》所本。六十四卦只乾坤有《文言传》，可知“文”字源出《系上》“天地之文”，《左传·昭公二十八年》、《周书·谥法》等也说“经天纬地曰文”。“言”，释说。对乾坤两卦（天地）予以释说，所以称《文言传》。^①

但其中对“言”的解释可以考虑。李镜池说：

《文言》与《彖》、《象》都是解经之作，但《彖》《象》兼讲象位，而《文言》则注重解卦爻辞，这是《文言》与《彖》、《象》二传之别，亦即《文言》之所以为文言也。^②

这里实际上就解释了“言”字的意义，它应该就是指卦爻辞而言。所以“文言”的意思就是乾坤两卦的卦爻辞，而《文言传》就是对它的解释。这种命名的方式与《彖传》、《象传》是一致的。

① 《周易注译与研究》，台湾商务印书馆，1999年，第17页。

② 《周易探源》，中华书局，1978年，第316页。

关于《文言传》的年代，也没用直接的资料可以论定。从对乾卦爻辞有几种解释来看，它肯定也是编辑而成的作品，譬如开始解释卦辞的部分，与《左传·襄公九年》所记载的穆姜的话一致。那里说穆姜一次占筮的时候，遇到了随卦的卦辞：“元亨利贞，无咎。”于是她解释说：

元，善之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。

《文言传》对乾卦的解释我们后面会提到。显然，《左传》这里的记载是《文言传》的素材之一。另外，它在《彖传》之后也是可以论定的，因为其对乾坤卦辞的说解有明显发挥《彖传》文字的痕迹（详后）。朱伯崑先生还曾指出：《文言传》中有“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥。云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也”。这一段话，与《吕氏春秋·应同篇》的说法是一致的。而且，前者是受到了后者的影响。^① 这样，《文言传》的写作应该是在《吕氏春秋》以后，至少是在战国末期。

^① 《易学哲学史》，上册，北京大学出版社，1986年，第45页。

一、乾《文言传》

乾卦《文言传》的内容，有明显杂凑成文的迹象。从结构上说，可以分成四个部分。自“元者善之长也”到“是以动而有悔也”是第一部分，分别解释了乾卦的卦辞和爻辞。自“潜龙勿用，下也”到“乾元用九，天下治也”，是第二部分，解释乾卦六爻及用九之辞。自“潜龙勿用，阳气潜藏”到“乾元用九，乃见天则”，是第三部分，又解释了一遍乾卦六爻和用九之辞，但是角度有些变化。自“乾元者”到结尾，是最后一部分，又对乾卦卦辞和爻辞进行了解释，其特点是发挥了《彖传》和《系辞传》的观点。当然，所谓杂凑并不是说它们在思想上没有任何系统，从大的方面来说，它们的重点都是义理的发挥，而与占筮无任何的关系。这四个部分，其实可以看作是从四个角度对乾卦义理进行的解释。

(1) 第一个部分，显然是以德的观念为核心，强调进德修业。其对乾卦卦辞“元亨利贞”的解说，在《左传》所记穆姜之言的基础之上，进一步发展为“四德”。《文言传》说：

元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足

以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰乾元亨利贞。

这里所谓的“四德”，是指仁礼义贞而言。其中贞的意思是正固，也可以说就是信。这四德无疑是体现了儒家的观念。而且，以仁来解释元，并且说“体仁足以长人”，一方面表现出对仁德的特别重视，另一方面，也表现出此种德行主要是指向政治的。这样我们就不难理解稍后“君德”的出现。

第一部分中对六爻爻辞的说明，同样体现出德的主题。而且它结合爻位和爻辞，把每一爻视为人生的不同境遇，因而也需表现出不同的德行。如其解释初九爻辞“潜龙勿用”说：

潜龙勿用，何谓也？子曰：龙德而隐者也。

不易乎世，不成乎名。遁世无闷，不见世而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。

就爻辞本来的意义而言，潜龙是说龙的一种存在状态，是物象。勿用是由此导出的断辞，指示人们如何行事。《象传》的解释只以一句“阳在下也”简单带过。但《文言传》的解释就丰富和深刻得多。在这里，龙和德结合起来，潜龙变成了逆境之中一种德行的象征，一种内怀龙德却隐遁于世的君子的象征。他们不为世俗所动，不为名利所劝。隐遁于世，虽不为

人知，也不忧闷。他们一直持有这种坚定的信念，而不动摇。《文言传》发挥的这种思想，与《中庸》有明显的一致之处。《中庸》说：

君子依乎中庸，遁世不见知而不悔。惟圣者能之。

如果我们把范围放的更大的话，《文言传》对乾卦初九爻的解释可以说是对儒家“隐”的思想的总结。从《论语》中看，孔子虽然对一般的隐士多有批评，但对于“隐”却经常抱肯定的态度。如其所云：

天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。

隐的合理性在于外部无道的环境。当此之时，选择隐是正确的。这样的做法可以体现出人的独特志向，所谓“隐居以求其志”。孟子对隐也有与孔子类似的想法，他称伯夷和叔齐为“圣之隐者也”。当然，在孟子看来，这不是最高的境界。最高的境界是“圣之时者”，它属于孔子，其表现形式是“可以仕则仕，可以止则止”，也就是“天下有道则见，无道则隐”。

如果说“潜龙勿用”很适合于发挥“无道则隐”的思想的话，九二爻辞“见龙在田”则正好给“有道则见”提供了解释的素材。《文言传》说：

九二曰：见龙在田，利见大人，何谓也？子曰：龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨。闲

邪存其诚，善世而不伐，德博而化。易曰：见龙在田，利见大人，君德也。

这里的“见”字当然都应该读为“现”。对于九二说，已经脱离潜的境地，而现于世。同时因为位居下卦的中位，所以有“正中”之说。以下则是正中之德的表现。庸是平常的意思，所谓“庸言之信”，是指平常的言论也要务求做到信。“庸行之谨”，是说平常的行为也应小心谨慎。这两句话与《中庸》所说“庸德也行，庸言之谨”是类似的。闲邪存其诚，是说要去其邪念，而存其诚心。与初九不同，处在九二位的人要以“见”代替“隐”，所以说“善世”，就是兼善天下之意。做到了这点，还要不居其功，这就是“不伐”。如此，则德行广被，教化万民。《文言传》认为，此时虽然还没用君位，但已经具备了君德。所以说君德也。

但是并不能以此为满足。君子还应不断地进德修业，这就是《文言传》解说九三爻和九四爻的主题。它说：

九三曰：君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎，何谓也？子曰：君子进德修业。忠信所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也，知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危

无咎矣。

九四曰：或跃在渊，无咎。何谓也？子曰：上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎。

从爻位上说，九三和九四处九二和九五之间。九二居下卦之中，有正中之德，九五居上卦之中，兼有正中之位。比较而言，九三和九四的处境比较危险，不上不下，进退两难。所以爻辞中原本就有小心试探之义。《文言传》更进一步发展出因时而进德修业的主张。其于九三，强调忠信和诚信作为进德与修业的手段。至和终，都有极限之义，因此知至和知终，主要是说要清楚做事的限度。譬如身居上位但不骄傲，身居下位也不忧虑，这样，即使遇到危险，也不会有灾难。于九四，则强调其上进的困难。其中可能很多反复，但都与及时进德有关，所以也不会有灾难。

经过以上不懈的努力，到了九五，君子终于功德圆满，成为有德且有位的圣人。《文言传》说：

九五曰：飞龙在天，利见大人，何谓也？子曰：同声相应，同气相求。水流湿，火就燥。云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。

这里的“同声相应，同气相求”，是就“飞龙在

天”和“大人”而发。飞龙在天，象征着君子已经登上最高的位置，就是这里提到的圣人。圣人出现，因此万物皆照，而无一隐藏，都得到了适当的安顿。

到了上九，处于一卦最上。物极必反，所以爻辞说“亢龙有悔”，《文言传》解释道：

贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。

贵而无位是说上九虽贵却不当位，好比一个处在很高位置的人，却没有百姓，也没有贤人辅佐，这就是通常所说的“孤家寡人”。

(2) 第二部分的解释，从文字上说，非常简略。其形式也是先引爻辞，后面进行说明。不过，与第一部分全面称引不同，它是将爻辞都归约为四个字，这与《小象传》类似。尤其值得注意的是，它们的概括完全相同。这种情形也许不完全是巧合，《文言传》在这里可能受到了《象传》的影响。从内容上说，其特点是完全着眼于人事。我们先把这部分的文字写在下面：

潜龙勿用，下也。

见龙在田，时舍也。

终日乾乾，行事也。

或跃在渊，自试也。

飞龙在天，上治也。

亢龙有悔，穷之灾也。

乾元用九，天下治也。

这主要是在爻位的基础之上，把各爻看做是表现了行事的不同状态。而且从下到上，也可以视为一个有连续性的过程。乾元用九，是对整个六爻的概括，意思是说，懂得了六爻中的道理，就能够达到天下大治的效果。

(3) 从形式上说，第三部分与第二部分有类似之处，即都是引用四字的爻辞，然后加以解说。但其重心则是发挥乾道或者天则。其云：

潜龙勿用，阳气潜藏。

见龙在田，天下文明。

终日乾乾，与时偕行。

或跃在渊，乾道乃革。

飞龙在天，乃位乎天德。

亢龙有悔，与时偕极。

乾元用九，乃见天则。

《彖传》在解释乾卦的时候，曾经有“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天”的说法。所谓“大明”，指太阳。这是从天道的角度进行解释，以乾卦六爻象征了太阳东升西降的过程。上引《文言传》的说法与此类似。龙虽然没有说成是太阳，却被解释为阳气，所以潜龙被看做是阳气潜藏。乾卦六爻从下而上也就

代表了阳气由潜藏到显现，由发展壮大到与时偕极的过程。一般而言，这被认为是体现了一年四季的交替。这是一个物极必反同时也是周而复始的过程。从这个过程中，《文言传》认为可以看到天道的变化法则即天则。

(4) 第四部分从形式上说，与第一部分有相似之处。它们都系统而详细地解说了乾卦的卦辞和爻辞。即便在内容上，二者也有共同点。譬如都突出了德的观念。但其特点也很明显，在解释卦辞的部分重点论述天道，而爻辞的部分则突出君子德性的修养，一直到圣人的境界，实现与天的合一。我们先来看其对卦辞的解释：

乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也。

“元”是一个非常具有解释价值的词。在第一部分中，“元”被解释为“善之长也”，与仁相当。这里，则突出了其“始”的意义。也许我们可以想到《春秋》中的“元”字，在《公羊》和《穀梁》二传中，它的意义也被大肆渲染。如《公羊传》说：

元年者，始年也。

不知道是谁最早发现了“元”的价值。但就《文言传》此处说，应是受了《彖传》的影响。《彖传》“大哉乾元，万物资始，乃统天”的话，一方面将“乾元”连称，另一方面突出其“始”的含义，正是《文言传》所本。看该段后面的文字，更明显是在发挥《彖传》。但是与《彖传》不同，也与第一部分不同，《文言传》对“元亨利贞”的解释有其独特之处。简单说，它是把乾元看作本原性的东西，而把利贞看作是它的性质，即所谓“性情”。性与情在先秦哲学中就是重要的范畴，二者连称，出现较晚。

以利贞为性情，其具体的意义后文有详细说明。所谓“利”，是说“乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉”。乾始，与乾元同义。美含有善的意思，这里解释的是“贞”。利天下，而非为一身，所以称大。这是对乾元性质的说明。

乾既能始，又美又利，这都源于它纯粹精的特点。纯粹，从卦象上说，是全部由六个性质相同的爻组成，精，是指阳爻。因为如此，它可以刚健中正，并通过六爻，将这个特点全面展现出来。

如果说对卦辞的说明主要是赞美乾元和天道的话，那么，这部分对爻辞的解释则是对以德为中心的人道特别是君道的阐发。它的解释与第一部分相比，在形式上就有不同。它是将爻辞融入到议论之中，而

发挥哲理。如其说初九爻辞云：

君子以成德为行，日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。

前面的两句与爻辞没有一点文字上的关联。稍后才提到潜和弗用。这种形式可以化经文（要解释的文字）于无形之中，也有利于发挥自己的思想。就初九而言，《文言传》强调君子日常的行为应该是德的表现，而若德未成之时，则当隐而弗用。与第一部分相比，那里强调外在环境，而这里突出君子内在的道德状态，突出了君子“德”的重要性。其论九二云：

君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。易曰：见龙在田，利见大人，君德也。

这是讲君子成德的方法。学和问是属于知的，宽和仁是属于行的。两方面一齐努力，就可以达到君德。这段话前面与《中庸》所说“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”略同。后面则与第一部分论九二爻的文字类似，二者在引用爻辞之后，都以之为君德。若结合二者论九三爻也有相似的文字（“故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣”）看，它们之间很可能有前后影响的关系。其论九三和九四云：

九三重刚而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。

九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中

不在人，故或之。或之者，疑之也，故无咎。

九三和九四有很多共同点。一是“重刚而不中”。不中好理解，就是不居中位，关于重刚主要有两种说法：一种是以阳爻居阳位为重刚，另一种是以其上下爻都是阳爻，所以称重刚。依照前一种说法，不能说明九四为什么也称重刚，所以就要以这里的重字为衍文。比较起来，后一种说法更合理一些。二是“上不在天，下不在田”。天指五爻，田指二爻，这从爻辞中就可以看出。若从《系辞传》和《说卦传》提及的三才之道来看，初和二爻为地，三和四爻为人，五和上爻为天，则三和四爻居于人位，也是上不在天，下不在田（地）。不过，对九四爻的解释中还多出一句“中不在人”，似乎与上述的说法有些矛盾。也许在天地人之位中，也有一个为主的爻。如地以二爻为主，天以五爻为主，人以三爻为主。三是无咎。二爻虽不居中位，身处险地，但依靠人为的努力，如惕和疑等，可得无咎。这种人为的努力其实也是一个德性积累和锻炼的过程。经过了这样的过程之后，就达到了一个新的境界，圣人的境界。其释九五爻说：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎！况于鬼神乎！

一句“飞龙在天，利见大人”，足以让作者发挥出如此精妙的哲理。九五位居上卦之中，处于天位，象征大人在位。但《文言传》的发挥更强调了大人之德的方面。大人之德是配天地的，是合日月，四时和鬼神的。他已经与天结合为一体，所以无论先天而行，还是后天而动，都与天相合。具备了这样的德性，那么，百姓和鬼神都不违背圣人的意愿。就如同“乾元”一样，收到“云行雨施，天下平也”的效果。

其后对上九的解释，同样精妙。它说：

亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其惟圣人乎，知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎！

这段话与《系辞传》中解释“亢龙有悔”的话完全相似，其间有承继的关系应该是可以肯定的。从《文言传》的杂凑性质，以及它多受《彖传》、《象传》等影响推断，它采自于《系辞传》的可能性要更大一些。上九居乾卦最上，故爻辞以亢龙为喻，动则有悔。《文言传》则把“亢”看做是只知道进而不知道退，只知道存而不知道亡，只知道得而不知道失的人的象征。这种人不了解天的法则，所以动则有悔。而圣人因为与天地合德，所以可以把握住进退存亡的时机。

以上我们对乾卦《文言传》的内容分四个部分进

行了介绍。如前所说，这可以看成是四个不同的角度。《文言传》并存这样四种解释，似乎是在提醒着解释的多种可能性。在这个意义上，有人说这是给后人读《周易》做的一个示范，也不无道理。另外，这四种解释之间的共同性也是值得注意的。除了我们前面提到的义理性之外，有些细节上的一致更需体味。譬如对君子和圣人概念的使用非常严格。在第一和第四部分中，君子用来解说初九到九四各爻，圣人则在九五爻中使用。一般说，君子主要偏于德性的方面，而圣人除此之外，还是有位者。两部分解释九二爻时都提到了“君德”一词，这给人们一个深刻的印象，《文言传》对乾卦的解说实际上是以君德和君道为其核心的。如果把这与其对坤卦的解释对观，这种印象会更加明显。

二、坤《文言传》

与乾《文言传》相比，坤《文言传》的结构要简单的多。它只包括对坤卦卦辞和爻辞的一次解释，而且从文体和内容上看，它与乾《文言传》的第四部分有对应的关系，可能出于同一个作者。至于为什么《文言传》对坤卦的解释没有乾卦那样复杂，实在是一个很难说明的问题。如果立足于它是编纂而成的作

品的话，那么只能推测当时收集不到关于坤卦的更多素材，所以只好简单了事了。

我们先来看其对坤卦辞的解释。它说：

坤至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。

这段话可以说无一字无着落，而且都源于《彖传》。这与乾《文言传》第四部分有类似之处。如《彖传》对乾坤的称呼，是“大哉乾元”，“至哉坤元”，“大”与“至”意本无区别，只是互文见义。但《文言传》对这称呼也是严格沿袭，于乾称“大哉乾乎”，于坤则称“至柔”、“至静”，从这些地方，可以看出作者用心的仔细。“后得主而有常”句本于“先迷失道，后顺得常”，“含万物而化光”本于“坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨”。“坤道其顺乎，承天而时行”本于“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”。

从义理的角度来说，这里把坤规定为至柔至静之物，乃是从本性上而言的。这与乾元的刚健中正本性正成鲜明的对比。但是，坤也可以动，也可以刚，当然必须以柔静为基础。柔静之表现于德性上，就是顺承。所谓“坤道其顺乎，承天而时行”，正是对坤德性的总概括，也是卦辞解释的重心所在。坤道的提法见于《系辞传》“乾道成男，坤道成女”。相比而言，

《文言传》里的坤道概念似乎具有更普遍的意义。这个意义便在于它要为人类社会中处于阴柔角色的人们如臣如妻等提供行为的依据。这一点我们在其对爻辞的解释中会进一步看到。

坤《文言传》解释爻辞的特点是，以坤道“顺”为中心，切近人事，发挥德义的方面。其说初六爻云：

积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。
臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辩也。易曰：履霜 坚冰至，盖言顺也。

这段话的要害无疑是一个“顺”字。但如何解释这段话的内容，却是一个问题。我以为它的核心应是落在君臣父子之上，而其主体则是臣子。积善之家与积不善之家，乃是就臣子而言，所谓善和不善，对于君和臣来说是不同的。譬如君的善是刚健，臣的善是柔顺。因此积善之家就是谨守君臣父子之道的人，积不善之家则正好相反。臣子从小事的不顺从开始，渐渐就可以发展到弑父弑君的地步。《文言传》说，这是“由辨之不早辩也”，即没有从小的时候，从开始的时候就谨防。最后引《易》曰“履霜 坚冰至”，就爻辞的本意而言，是说脚底下踩到了霜，距离坚冰的日子就不远了。而这里引申出的，就是臣子当谨小慎

微，严守顺的规矩。

至于如何做到顺，则是后面解说中发挥的内容。其说六二爻云：

直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外。敬义立而德不孤。直方大，不习无不利，则不疑其所行也。

爻辞中的“直方大”，都被解释为德性。直是正，讲的是内心，这要靠敬来保证；方是义，讲的是外形，这要靠义（礼）来约束。确立了敬和义之后，君子的德性就“不孤”。“德不孤”是《论语》中的话，后面紧接着是“必有邻”，这是解释“大”字的。如此则“不疑其所行也”，显然，“不疑”是说明“不习”的。谁不疑呢？应该是君主。臣子能够做到敬义立，就不会被君主怀疑了。此德表现在行事的方面，便是功成而弗居。这就是《文言传》解说六三爻的内容了，它说：

阴虽有美，含之，以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。

这是进一步说明顺的意义。“阴”明显是解说阴爻的，与乾《文言传》中的“阳”相对。但这里的阴是作为一个“类”概念而出现的，指处在阴位的人，如臣如妻等，而特别指臣。所以后文说“从王事”。这种人，虽然有美才，也要含而不露，内敛而不外

露，就像大地含万物一样。具体到为君主做事之时，则不敢以成功自居。《文言传》认为，这就是地道，妻道，臣道。显然，这是把地，妻，臣都视为阴的一类，他们应该遵循同样的法则，即柔顺。具体说，是“无成而代有终”。无成是成功而不居，代有终是代别人而完成。这个别人相对于臣说就是王，相对于地说就是天，相对于妻说就是夫。也就是说，成功是别人的，而不是自己的，这是阴应该守的规矩。这个规矩表现在做事态度上，就是“谨”。《文言传》释六四爻辞说：

天地变化，草木蕃，天地闭，贤人隐。易曰：括囊，无咎无誉。盖言谨也。

这条爻辞曾被荀子引到过，被视为“腐儒”的象征（见《荀子·非相》），显然具有贬义性。但在《文言传》这里，则被看做是臣子应该遵循的“谨”道。天地变化，草木蕃，比喻天下大治之时，贤人得行其志；天地闭，贤人隐，是说逢遇乱世之时，贤人应该隐遁。括囊，本意为束紧口袋，这里是说贤人隐遁，抱持谨慎的态度。如此，虽然无誉，却也无咎。

在坤卦诸爻中，六五爻以柔居上卦中位，是最重要的一爻。《文言传》对此爻也最为推崇。它说：

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。

与乾卦五爻称圣人不同，这里的五爻仍称君子，以表示其臣子的身分。该条爻辞本极简单，只有四个字“黄裳，元吉”。《文言传》在“黄裳”二字上做文章，以黄为内，裳为外。内即内心，外即四肢。黄是地的颜色，象征君子内怀地的柔顺之德，所谓“黄中通理，正位居体，美在其中”是也。然后表现于外，便是“畅于四支，发于事业”，达到“美之至也”的境地。坤六五爻可以说是臣子进德修业的模范，是臣子所能达到的极境，足以与乾九五爻的圣人相配合了。

然而，如果臣子在达到事业的顶峰后，志得意满，不行柔顺的话，那就必然为君主猜疑。坤卦上六的爻辞是“龙战于野，其血玄黄”，《文言传》解说道：

阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也。天玄而地黄。

这里所说是警戒之辞。疑，有人说是“拟”字，是比拟的意思。这样，“阴疑于阳”就是阴自比拟于阳。但从其解说六二爻时曾使用“疑”字看，直接解释为疑也是可以的。阴为阳猜疑，一定发生冲突。爻辞中称“龙”是要表明是阳与阴战斗，龙是阳的象征。而战斗的结果是两败俱伤。这从血的颜色是天地

之杂就可以看出。《文言传》这里的寓意是很明显的，即作为臣子的应谨守臣道，不应犯上作乱。

总结坤《文言传》的内容，可以说是以臣道为中心，发挥顺的观念。再从这里回头看乾卦的解释，就越发像是君道的阐发了。乾《文言传》中，虽然没有明确提到天道也，夫道也，君道也，但其中的意思多是这方面的，却是无疑的。朱熹在《周易本义》中解说乾《文言传》的时候曾说：“龙德，圣人之德也。在下故隐，易谓变其所守。大抵乾卦六爻，《文言》皆以圣人明之，有隐显而无浅深也。”圣人之德，一定时候也就是君主之德。所以《文言传》屡次以“君德”称之。由此观之，《文言传》对乾坤两卦的解说，在一定意义上说，乃是把作者（或编者）对君臣之道的看法融入其中。这正是《文言传》的特色所在。从这个角度理解，它绝对是一篇完整的文献，而不会是残篇断简。

乾坤两卦的区别，这是任何一篇解易的作品都会注意到的。比较而言，《彖传》更突出“天施地生”的宇宙论，《象传》偏重于德性的修养，《系辞传》主要从阴阳刚柔的角度来探讨。它们都没有从君臣关系的角度，把乾坤两卦看做是对伦理——政治秩序的说明。《文言传》正好作到了这一点。而且，它的阐发，若与孟子荀子等的君臣学说相比，有其独特的内涵。

孟子对于君臣关系，曾有如下的一段说明：

君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如路人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。（《孟子》）

照这里所说，君臣之间是相对的关系。臣对君的态度依君对臣的态度而定。《文言传》所说臣道为顺，在孟子这里是看不到的。他认为顺是妾妇之道，非大丈夫所为。《孟子·滕文公篇》说：

以顺为正者，妾妇之道也。居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。

显然，孟子的态度与《文言传》有相当的距离。与孟子相比，《文言传》充满着强烈的尊君卑臣意味。

荀子对于君臣之道有专门的论述。其书有《君道》和《臣道》两篇，《君道篇》说：

请问为人君？曰：以礼分施，均遍而不偏。

请问为人臣？曰：以礼待君，忠顺而不懈。

君应无偏无私，臣则应以忠心顺事君。荀子的顺当然不是无条件的，在《臣道篇》中，他也区分了臣子对待不同类型君主的态度。如对待圣君，是有听从，无谏争；对待中君，是有谏争，无谄谀；对待暴君，是有补削，无拮拂等。而迫不得已之时，臣子也

可效法汤武革命之举。荀子说：

夺然后义，杀然后仁，上下易位然后贞，功参天地，泽被生民，夫是之谓权险之平，汤武是也。

可见，臣之顺君并非绝对的要求。比较起来，《文言传》似乎过分强调了臣子顺从的一面，这一方面与卦象特殊的结构有关，另一方面，也可能与作者所处的时代有关。

第六章

《说卦传》

从名义上来讲，《说卦》的意思是指对卦的解说。“说”本身也是一种写作的体裁，若与“经”相对的话，就具有与“传”或“解”类似的意思。典型的如先秦的《墨子》中有“经”，也有“经说”。到西汉时，很多作品都有“说”，像《老子傅氏经说》、刘向《说老子》等。《说卦》中的“说”应该与它们类似。就卦而言，在《周易》中可以区分为八卦和六十四卦两种，《说卦》对此都涉及到，但由于八卦乃“经卦”，是六十四“别卦”的基础，所以对八卦的解说占了主要的篇幅。

一、《说卦传》的写作年代

关于《说卦传》的作者和成书年代，传统上都相信是出于孔子，然而从各方面看，它的完成应是在战国时期，或者更晚。朱伯崑先生在《易学哲学史》曾说：

其中（指《说卦》——引者注）有‘和顺于道德而理于义’，‘顺性命之理’句，道德、性命连称，亦是战国后期的作品。^①

另外，如该篇中的“八卦方位说”以八卦和四时五行相配合，明显受到了战国后期阴阳五行学说的影响（详后），可见它的作成绝不会太早。

当然，这样说并不否认其中相当一部分内容有很早的来源。在考虑《说卦传》成书的问题时，有两个方面是值得充分重视的。这两个方面都与考古发现有关，一是汲冢竹书，一是马王堆汉墓帛书。汲冢竹书发现于西晋太康年间，当时汲郡有人盗发战国中期魏襄王（前318—前296）的墓，发现了大批竹简，其中有《周易》等书。《晋书·束皙传》说：

其《易经》二篇，与《周易》上下经同。

^① 朱伯崑《易学哲学史》，北京大学出版社，1986年，第50页。

《易繇阴阳卦》二篇，与《周易》略同，繇辞则异。《卦下易经》一篇，似《说卦》而异。

可见类似于《说卦》的文献至少在战国中期已经存在了。汲冢竹书与《周易》有关的材料，基本上是占筮性质的。从这点来推测，《说卦》与占筮的关系也应是很密切的。不过，《说卦》与之类似的部分可能只是论说八卦取象的内容，而其义理性的文字，应该是有另外的来源。

20 世纪 70 年代，在湖南长沙马王堆汉墓中曾发现了大批帛书。其中有《周易》和多种解易文献。帛书《周易》与通行本的区别主要表现在卦序方面，卦爻辞略同。在解易文献中，与《说卦》有关的主要是被题名为《易之义》的一篇。在该篇中，有如下的一段文字：

……赞于神明而生占也，参天两地而义数也，观变于阴阳而立卦也，发挥于〔刚〕柔而〔生爻也，和顺于道德〕而理于义也，穷理尽性而至于命……理也，是故位（立）天之道曰阴与阳，位（立）地之道曰柔与刚，位（立）人之道曰仁与义。兼三才（才）两之，六画而成卦。分阴分阳，〔迭用柔刚，故〕易六画而为章也。天地定立（位），〔山泽通气〕，火水相射，雷风相薄。八卦相错。数往者顺，知来者逆，古易达数

也。^①

这段文字基本上见于《说卦》，并位居该篇之首。以前就曾有学者指出过，《说卦》篇首的这几段话与后面的文字并不一致。因为后面解说的是三画卦的卦象，而前面讲的却是与六画卦有关的一些道理。现在这段话见于帛书《易之义》篇，表明它原本与后面的部分并不是一个整体，只是后来有人作《说卦传》的时候，才将它们合并到一起的。

帛书《易之义》等篇的年代，学者间的看法并不一致。其为汉初作品的可能性是很大的。果真如此的话，《说卦》的最后定型，应该在汉初以后。也就是说，先秦时或许有类似于《说卦》的材料，但它变成通行本的样子，则经历了一个较长的过程。

二、《说卦传》的内容

《说卦传》的内容，若从大的方面着眼，主要可以分成两个部分。前一部分主要说明六画卦的形成和意义，文字较为简略。后一部分则论述八卦各方面的意义，基本是以取象为主，包含多方面的内容。以下

① 《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993年，第432页。

我们分别进行叙述。

（一）六画卦的形成和意义

《周易》六十四卦的每一卦都由六画组成，从逻辑上来说，这是三画的八卦两两相重的必然结果。但在具体的占筮行为中，每一个六画的卦象则是通过四营十八变的揲蓍过程，循着由初到上的顺序逐渐完成的。关于这一过程的详细讨论可以参见《系辞传》论大衍之数的章节。《说卦传》在此基础上，进行了如下的概括：

昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

这一段话虽然简练，却涉及到了许多问题。首先是作易的顺序，是由蓍而数，再由卦而爻。蓍指的是蓍草，这是占筮用的材料，《系辞传》称其为“神物”，所以这里说“幽赞于神明而生蓍”。蓍之后是数，《周易》整个揲蓍过程如分二、挂一、揲四、归奇都与数字有关，最后得到的六、七、八、九“四象”也是数字。《说卦传》这里提到“参天两地”的概念，历史上解释不一。大体可以分为两种倾向。一种是把参两看作数目字，如朱熹在《周易本义》中

说：“天圆地方。圆者一而围三，三各一奇，故参天而为三。方者一而围四，四合二偶，故两地而为二。”另一种是不以参两为数字，而解释作“参互”、“度量”，指综合衡量天数和地数。数之后是卦，数有奇偶，奇为阳，偶为阴，在占筮过程中，三变以后的结果是奇数，就画一个阳爻，是偶数，就画一个阴爻。如此画六次，便成一卦。这就叫“观变于阴阳而立卦”。《说卦传》此处由数立象的说法与《系辞传》的下述说法是一致的：

参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文。极其数，遂定天下之象。

而比较起来，《说卦传》的文字更具概括性。有了卦之后，就有了爻。《易传》中非常强调爻是指六画卦的卦画而言，单纯的卦画或者三画卦的卦画都不能叫做爻。如《系辞传》所说“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣”，就是这个意思。《说卦传》在卦之后讲爻，也是这个意思。爻有刚柔的区分，已见《彖传》、《象传》和《系辞传》，所以这里说“发挥于刚柔而生爻”。

说明了卦爻的形成过程之后，《说卦传》进一步发挥卦象的义理性内涵。它说“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”。这里一下子出现了道、德、理、义、性、命六个概念。前句话是说《周易》的卦

象与道德和义是一致的，后一句话则说从卦象中，人们可以穷事物之理，尽人物之性，并最后认识天命。理的概念在《易传》中并不多见，性与天命的关系，以《孟子》和《中庸》论述的最为明确。《说卦传》这段话与《孟子》、《中庸》是接近的。卦象中包含的道德理义性命等内容，在紧接着的下一章中有具体的说明。《说卦传》称：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

这是说《周易》六画分别代表天地人三才之道。因为三才之道各由对立的两个方面组成，如天道是阴与阳，地道是柔与刚，人道是仁与义，所以用来表示每一才的爻也是两个。于是，兼三才而两之，故《易》六画而成卦。这是解释一卦为什么有六爻。这六画从下而上构成了六位，六位又有阴阳之分，具体说，初、三、五为阳，二、四、上为阴，此即“分阴分阳”。奇偶二画错综分布于此六位之中，组成不同的卦象，此即“迭用柔刚”。其以阴阳为天道的内容，与《系辞传》“一阴一阳之谓道”相同，以刚柔为地道，之前并无类似的说法，应属于《说卦传》的发

明，至于以仁义为人道，则与孟子的主张一致。

《系辞》中有一段话与这里是非常类似的，其云：

《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。

与《说卦》相比，区别主要有两点，一是这里并没有提及三才之道的内容，二是叙述三才的顺序不同，《说卦》中是天、地、人，而《系辞》中是天、人、地。在一般的情境中，以天地人为序是正常的，而《系辞》之所以提出天、人、地的顺序，与《周易》的特殊性有关。《易传》根据人生天地之中的事实，认为在六爻中，上、五爻代表天，三、四爻代表人，二、初爻代表地，由上而下，正是天、人、地。这与《文言传》的说法似乎基本类似，《乾文言》说：

九三重刚而不中，上不在天，下不在田。故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者，疑之也，故无咎。

此处提及天、田和人，可以看作是三才的变称。乾卦九二爻辞有“见龙在田”之语，所以这里以田来指称地。但稍有不同的是，依照《系辞》和《说卦》的说法，三、四爻应该是人位，可是这里说九四“中不在人”，固然与爻辞“或跃在渊”呼应，但与《系

辞》和《说卦》的说法是不一样的。学者对此曾有一些解释，可以参看。

（二）八卦方位说

就对《周易》的解释来说，阴阳的观念较早就被引进了。它们首先出现于《彖传》和《象传》之中，并且在《系辞传》之后逐渐成为易学的核心观念。所以《庄子·天下篇》会有“易以道阴阳”的说法。比较而言，五行的学说进入到易学中，就晚了很多。《系辞传》中谈论“天数五，地数五”的那段，似乎有些五行的气息，但总不是很明显。到了《说卦传》中，五行说已经和八卦合为了一体，这集中体现在八卦方位说中。《说卦》称：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也。齐也者，言万物之洁齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也；圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也；劳卦也，万物之所也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦

也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。

虽然并不是每一卦提到了时间和方位，但这里明显将八卦与四时和八方进行了搭配。八卦与四时的关系是：震为春，离为夏，兑为秋，坎为冬。其与八方的关系是：震为东方，巽为东南，离为南，坤为西南，兑为西，乾为西北，坎为北，艮为东北。将四时与八方进行搭配，较早见于《管子·四时》、《礼记·月令》和《吕氏春秋·十二记》中。而将八卦与之配合，只能是更晚。但也不会晚于马王堆帛书《要》篇。让我们看一下《要》的一段文字：

易……有四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。

这是认为八卦可以表现四时之变。很显然，在《要》之前，肯定已经有了以八卦配四时的想法。从现存文献来说，它只见于《说卦》中。

如上所述，《说卦》对八卦与四时配合的意义时行了解释。值得注意的是艮卦，从方位上讲，艮卦居东北，它被说成是“万物之所成终而所成始也”。即就是说，它既是万物之完成，又是万物新的开始。联想起帛书《易之义》中“岁之义，始于东北，成于西南”的话，可知这种解释与人们对岁的理解是一致的。而《说卦》正是以八卦与岁来相配。从次序上来讲，作为开始的震卦与作为结束的艮卦意义正好相

反，震为动，而艮为止。一动一静之间，象征着新与旧的交替。后人看到《说卦》以艮为“万物之所成终而所成始也”，便以为该篇最重视艮卦，加上有《连山》首艮之说，于是认为《说卦》该段与《连山》有关是不对的。八卦从震开始叙述，主要取其动的意义，故云出乎震。

《说卦传》的上述解释有其烦琐之处，它似乎在故意掩盖其真正的意图。事实上，八卦与四时八方之所以如此配合，除了上述的解释外，其另一个主要的依据应该是五行的学说。依照在战国中后期已经流行的五行与四时配合的图式，木居东方，火居南方，金居西方，水居北方，这是固定的。至于土的位置，则有不同的说法，或说居中央，或说居于火和金之间。关于八卦与五行的关系，《说卦传》中就有说明，现整理于下：

乾为金

坤为地（即土）

巽为木

坎为水

离为火

不难发现，八卦与四方的搭配与其五行的属性基本是一致的。在这个方位图中，乾居西北，坤居西南是最令人费思量的地方，但透过五行的学说，就可以

得到方便的说明。乾为金，金属西方，所以居西北。坤为土，土处火与金之间，所以居西南。

有趣的是，《说卦传》这里的八卦方位说，竟然与经文中涉及到的方位完全相合。高明曾指出这一点。他说：

坤卦卦辞云：西南得朋，东北丧朋。西南坤位，故云得朋，东北反之，故云丧朋。蹇卦卦辞云：利西南，不利东北。西南坤位，地也，东北艮位，山也。以蹇难之平地则难解，以蹇难之山岳则道穷。解卦卦辞亦云：利西南。蹇难既解，物情舒缓，自以平地为利也。升卦卦辞云：南征吉。南方离位，离为明，升而适离明之地则吉也。卦辞之涉及方位者，虽仅数卦，然均与《说卦传》合。可见《说卦传》言方位之象，亦非无所本。^①

这里应该讨论的一个问题是《说卦》中是否有两个八卦图，或者说有两个八卦的次序。如上所述，从帝出乎震开始，到成言乎艮为止，无疑可以画出一个八卦图，这就是后来被邵雍称为文王或后天八卦图的东西。邵雍还认为，在《说卦》中，还有另外样子的八卦图，即伏羲或先天八卦图。这就是“天地定位”

① 高明《易象探源》，见黄沛荣编《易学论著选集》。

章所说者，该章云：

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。

邵雍认为，“天地定位”是说天在上，地在下，从方位上讲，就是天南地北。其他三句话是说艮兑、震巽、坎离分别处在相对的位置上。如下图所示：



八卦与生态同期图

此说法为朱熹所接受，具有很大的影响。当今学者中也颇多承认此说者。问题是，这一章是否在讲八卦的次序，如果是的话，这里的次序与“帝出乎震”章是否不同呢？

在易学史上，相当一部分学者并不以“天地定位”章表达了八卦方位的思想。实际上，如《说卦

传》自己反复强调的，这里涉及的主要是八卦的次序，即顺逆的问题。它说：

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。

雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以悦之，乾以君之，坤以藏之。

从“天地定位”到“是故易逆数也”这段话，曾经出现在马王堆汉墓帛书的《易之义》中，但略有一些差异，那里说：

天地定位，山泽通气，火水相射，雷风相薄。

可以看出，主要的差别是水火与雷风颠倒了次序，另外《说卦传》的“水火不相射”到这里变成了“火水相射”。由于“射”一字可以兼有不同甚至相反的含义，所以后一个差别并没有很大的意义。但前一个差别是重要的，因为它涉及到次序的问题，而这一段话的内容正与次序有关。从文献版本的角度来说，《易之义》发现于汉初的墓葬中，年代非常之早。另外，如前面曾提及的，《说卦传》可能是后于《易之义》而编成的，所以《易之义》中记载的次序应该更加原始和准确。另外，它的次序显然更有意义，我们

若将天地等物象置换成八卦卦象的话，它们依次是乾坤、艮兑、坎离和震巽。从后面会详细讨论的乾坤父母说的角度来看，乾坤为父母，艮兑是少男和少女，坎离是中男和中女，震巽则是长男和长女。可以看出，六子卦的叙述正好是遵循着由少而中而长的次序，也正是“数往者顺”的顺数次序。而依照《说卦传》的意见，《周易》因为是预见来事之书，所以应该采取逆数的方式，于是，它紧接着提出了一个逆数的次序，这就是从“雷以动之”到“坤以藏之”，以震巽开始，次之以坎离、艮兑，而终之以乾坤。

显然，这里强调的仅仅是叙述八卦的两种次序，一种是顺数，一种是逆数。要凭借这种次序画出一个八卦图，根据并不充分。而且，即便承认“天地定位”章代表着一个图式，它也未必就与后面“帝出乎震”章所说不一致。我们试为分析一下，天地定位章有“雷风相薄”这句话，“薄”的意思是接近、临近，在“帝出乎震”章中，震卦和巽卦紧临，正合乎“雷风相薄”的说法。而在所谓的先天八卦方位中，震和巽则处于相对的位置上，震居东北，而巽居西南，与“相薄”的说法不合。另外，“天地定位”也并不必然意味着天在南，在上，地在北，在下。依据“帝出乎震”章的描述，乾（天）居西北，坤（地）居西南，也未尝不是一种“天地定位”。而且这种安排除了合

乎五行学说外，还合乎古人的一些说法。如《左传·襄公十八年》记董叔曰：“天道多在西北”，《淮南子·天文训》和新发现的楚简《太一生水》中，都提到天不满于西北，因此有日月星辰皆向西北运动的现象。《说卦》以乾居西北，应该是有这样的背景。而坤居西南，与该卦卦辞中“西南得朋，东北丧朋”之语正合。这样来说“天地定位”，比先天八卦的说法更有依据。

上引“帝出乎震”章还有受《系辞传》影响的痕迹。其云“离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也；圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也”。与《系辞》中观象制器章的说法类似。从句式上说，《说卦传》与《系辞传》是完全一致的。在《系辞传》中列举了一系列观象制器之事，而《说卦传》只是提及一例。显然应该是《说卦传》受到了《系辞传》的影响。二者都提到了离卦，但在《系辞传》中，指的是六画卦，而在《说卦传》中，是指三画卦，所以名义相同，取象并不相同，因而所制之器也不同。

（三）八卦生物养物之象

《说卦传》认为八卦有其最基本的物象，即乾为天，坤为地，震为雷，巽为风，离为火，坎为水，艮为山，兑为泽。并在此基础上讨论八卦与万物的关

系。它说：

神也者，妙万物而为言者也。动万物者莫疾乎雷，挠万物者莫疾乎风，燥万物者莫燥乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物始万物者莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。

这里依次提到了雷、风、火、泽、水、艮，与八卦和四时配合的顺序是一致的。后面并论水火、雷风、山泽的相对关系，更可知上面讨论的“天地定位”章没有特别的意义。照这里的理解，震为雷，雷出地动，所以是动万物者。挠是吹拂，风是吹拂，发散万物者。燥是热，火是干燥万物者。说通悦，泽是愉悦万物者。坎为水，水润下，故有润物之功。艮处冬末春初，正处万物终始之时，所以说是终万物始万物者。这里没有论及乾坤或天地，其实“神”就相当于天地，天地是万物一切变化的基础，故云“妙万物”。这里的“神”取的是“阴阳不测之谓神”之义。

（四）八卦的基本德性

《说卦传》对八卦的德性都有明确的概括，它说：

乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说

也。

这些内容，其实在《彖传》、《象传》中都已经涉及到了，这里无非是做了更明确的概括。八卦的这些德性，显然与其所取的基本物象有关。如乾为天，天行健，故乾，健也。坤为地，地顺承天而行，故为顺。震为雷，雷能动物，故动也。巽为风，风吹入万物，故为入。坎为水，水能陷人陷物，故为陷。离为火，火必附著于物，丽是附丽之义，故离，丽也。艮为山，山有静止、阻止之义，故为止。兑为泽，泽养育、愉悦万物，故云兑，说也。

（五）八卦所取动物之象

《系辞传》说八卦的制作有取于鸟兽之文，《说卦传》中就谈到了八卦的动物象征。它说：“乾为马，坤为牛，震为龙，巽为鸡，坎为豕，离为雉，艮为狗，兑为羊。”每个卦和动物配合的理由，应该是它们之间有类似的性质。对此，《周易正义》中也曾有说明。乾为天，天行健，马善跑，与天相似，所以乾为马。坤为地，地任重而顺，与牛类似，所以坤为牛。震为雷，为动，其震动如龙动物，所以震为龙。巽为风，风主号令，鸡能报时，与此类似，所以巽为鸡。坎为水，豕喜欢处在污湿之地，所以坎为豕。艮为山，有静止之义，狗善于守家，禁止外人进入，所

以艮为狗。兑有悦的意思，羊非常温顺，所以兑为羊。《正义》的解释虽然有些道理，但读起来也有牵强的感觉，可以作为参考。后人对八卦与动物的配合曾经有一些质疑，譬如说乾卦爻辞多言龙，坤卦卦辞中有马，为什么《说卦传》不说“乾为龙，坤为马”，却说“乾为马，坤为牛”。这是因为那里的乾坤是六画卦，而《说卦传》中的乾坤是三画卦的缘故。我们不应忽略这个差别。

（六）八卦与人体之象

《系辞传》说八卦近取诸身，可见八卦的形象与人的身体有关。《说卦传》就说明这种关系的性质。它说：

乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。

如此搭配的理由，《正义》也有说明。照它的理解，乾尊而在上，相当于人的头。坤包藏包容，与人的腹部类似。震为动，人的行动要依靠足。股和足是相连的，它随着足的运动而运动，正如巽（风）和震（雷）相连一样，所以巽为股。坎卦位居北方，主听，听是耳的功能。离是南方之卦，主视，视是目的功能。艮为止，手也能止物，二者相似。兑是西方之卦，主言语，言语是口的功能。

(七) 八卦与家庭之象

《说卦传》还以八卦与家庭配合，提出了乾坤父母说。它说：

乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母；震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。

这显然是着眼于卦象的角度。乾和坤都是纯卦，乾卦由三个阳爻构成，坤卦由三个阴爻构成。前者卦象为天，后者卦象为地，故分别称父母。天父地母的说法应来源于春秋以前的“皇天后土”之说，在战国时期已经非常流行。见于《管子》、帛书《黄帝四经》等许多著作。以下男女之说，实质上是把其它六卦分为两类，这与《系辞》的有关论述是一致的。《系辞》云：

乾道成男，坤道成女。

阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦偶。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。

这里讨论的对象正是八卦中除乾坤之外的六卦。六卦按其卦象，可分为阴阳两组。判别阳卦和阴卦的

标准是“阳卦多阴，阴卦多阳”。这样，震、坎、艮三卦由一个阳爻和两个阴爻构成，是阳卦；巽、离、兑三卦由一个阴爻和两个阳爻构成，是阴卦。在《说卦》中，阳卦称男，而阴卦称女，而且有长、中和少的区别。在阳卦中，阳爻居下位的为长，居中位的为中，居上位的为少；阴卦的原则亦同。

其实乾坤父母说在《彖传》作成时候可能就已经形成了。它在解释咸、恒、睽、随等几个卦时，似乎有六子卦的想法在心中。如其释《咸》卦说：

咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。

止而悦，男下女，是以亨利贞，取女吉也。

咸卦的卦象是艮下兑上，从传文“柔上而刚下”和“男下女”来看，明显是以艮为柔、为女，而以兑为刚、为男。其解释恒卦说“刚上而柔下”，与对咸卦的解释是一致的。其解释震下兑上的随卦，也说“刚来而下柔”，显然是以震卦为刚，以兑卦为柔。这与震男兑女的说法一致。又《彖传》解释睽卦说：

睽，火动而上，泽动而下。二女同居，其志不同行。

睽卦的卦象是兑下离上，在乾坤父母说中，离卦和兑卦分别处在中女和少女的角色。这里说“二女同居”，应该是有这样的观念在心中的。

进一步地考察，乾坤父母说的渊源或许可以追溯

到春秋时期。《左传·昭公元年》记载医和回答赵孟“何谓蛊？”的问题时说：

淫溺惑乱之所生也。于文皿虫为蛊，谷之飞亦为蛊，在《周易》，女惑男，风落山谓之蛊，皆同物也。

蛊卦的卦象是巽下艮上，巽为风，艮为山，所以说“风落山”。很显然，“女惑男”也是对卦象的说明，而且以巽为女，以艮为男。这与《说卦》的说法是一致的。当然，仅凭此点并不能肯定这时已经存在乾坤父母的观念，但至少可以说明它的思想的渊源。

乾坤父母说的意义，一是确立乾坤两卦的基础地位，把其他六卦看作是乾坤结合的结果。这从卦象上说是极其自然的。另外，若着眼于取象的角度，乾坤分别代表天地，其余六卦则表示各种具体的自然现象，因此，乾坤父母说也具有以天地为其他自然现象本原的含义。二是通过将八卦之间的关系看作家庭关系，认为八卦中含有夫妇（乾坤）、父子、兄弟之道，从而进一步将《周易》与人事结合了起来。

（八）八卦的杂象

《说卦传》的最后一段，是大量罗列八卦各自所代表的物象。其格式，都是先指出八卦所代表的基本物象，即乾为天，坤为地等，然后再广言其他杂象。

其中的寓意是很明显的，即以杂象都出于此基本之象。惟一的一个变例是巽卦，在《说卦传》较前的部分，提到它的最基本取象是风，而这里则是先言木，而以风随后。这样做的理由，是因为其后的杂象是以木为主引申出来的。以下，我们依据《正义》对乾坤两卦进行些解释。先来看乾卦，《说卦传》说：

乾为天，为圆，为君，为父，为玉，为金，
为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠
马，为驳马，为木果。

乾取象于天，古人以天体循环运动，故有天圆地方之说，故为圆。天处于尊位，君父的地位和它类似，所以为君为父。天为刚德，又有清明之象，玉和金都具有这些性质。在八卦方位图中，乾居西北，临近冬天，所以为寒为冰。大赤是盛阳之色，天为阳，故于色为大赤。乾为马，故以下提到几种马，良马取其行健之义，老马依《正义》之说，取其行健之久也，但也可能是取老阳之义。瘠马是瘦马，行进疾速。驳马能吃虎豹，刚健与乾同。果实著木，与星辰丽天类似，所以说乾为木果。

关于坤卦，《说卦传》说：

坤为地，为母，为布，为釜，为吝嗃，为
均，为子，母牛，为大舆，为文，为众，为柄。
其于地也为黑。

根据《正义》的解释，坤为地，生育万物，所以为万物之母。地广可以载物，类似于布可以包万物。釜是收割用之工具，地化生成熟万物，与此有失。有吝墙之象，取的是其地生物不转移的意思。为均，是因为地道平均。为子母牛，取的是蕃育众多以及柔顺。地载万物，与大舆类似，故为大舆。万物色彩众多而杂，故为文。地载物非一，故为众。为柄，取的是其为生物之本之义。黑是极阴之色，与坤卦同，所以有其于地也为黑为象。

以下六卦，我们只列出《说卦传》和《正义》的说法，不一一解释：

《说卦传》：

震为雷，为龙，为玄黄，为萁，为大涂，为长子，为决躁，为苍筤竹，为萑苇；其于马也，为善鸣，为馵足，为作足，为的颡；其于稼也，为反生；其究为健，为蕃鲜。

《正义》：

为玄黄，取其相杂而成苍色也。为萁，取其春时气至，草木皆吐，萁布而生也为大涂，取其万物之所生也……为决躁，取其刚动也。为苍筤竹，竹初生之时色苍，筤取其春生之美也。为萑苇，萑苇竹之类也。其为马也为善鸣，取其象雷声之远闻也。为馵足，马后足白为馵，取其动而

见也。为作足，取其动而行健也。为的顙，白额马的顙，亦取动而见也。其于稼也，为反生，取其始生戴甲而出也。其究为健；究，极也；极于震动，则为健也。为蕃鲜；鲜，明也；取其春时草木蕃育而鲜明。

《说卦传》：

巽为木，为风，为长女，为绳直，为工，为白，为长，为高，为进退，为不果，为臭；其于人也，为寡发，为广顙，为多白眼；为近利市三倍，其究为躁卦。

《正义》：

巽为木，木可以揉曲直，即巽顺之谓也。为风，取其阳在上摇木也。为长女，如上释巽为长女也。为绳直，取其号令齐物，如绳之直木也。为工，亦正取绳直之类。为白，取其风吹去尘，故洁白也。为长，取其风行之远也。为高，取其风性高远，又木生而上也。为进退，取其风之性前却其物，进退之义也。为不果，取其风性前却，不能果敢决断，亦皆进退之义也。为臭，王肃作为香臭也，取其风所发也，又取下风之远闻。其于人也为寡发；寡，少也；风落树之华叶，则在树者希疏，如人之少发，亦类于此，故为寡发也。为广顙，额阔为广顙，发寡少之义，

故为广颡也。为多白眼，取躁人之眼，其色多白也。为近利，取其躁人之情，多近于利也。市三倍，取其木生蕃盛，于市则三倍之宜利也。其究为躁卦；究，极也；取其风之近极于躁急也。

《说卦传》：

坎为水，为沟渎，为隐伏，为矫輮，为弓轮；其于人也，为加忧，为心病，为耳痛，为血卦，为赤；其于马也，为美脊，为亟心，为下首，为薄蹄，为曳；其于舆也，为多眚，为通，为月，为盗；其于木也，为坚多心。

《正义》：

坎为水，取其北方之行也。为沟渎，取其水行无所不通也。为隐伏，取其水藏地中也。为矫輮，取其使曲者直为矫，使直者曲为輮，水流曲直，故为矫輮也。为弓轮，弓者激矢，取如水激射也；输者运行，如水行也。其于人也为加忧，取其忧险难也。为心病，忧其险难，故心病也。为耳痛，坎为劳卦也，又北方主听，听劳则耳痛也。为血卦，取其人之有血，犹地有水也。为赤，亦取血之色。其为马也为美脊，取其阳在中也。为亟心；亟，急也；取其中坚内动也。为下首，取其水流向下也。为薄蹄，取其水流迫地而行也。为曳，取其水磨地而行也。其于与也为多

眚，取其表里有阴，力弱不能重载，常忧灾眚也。为通，取其行有孔穴也。为月，取其月是水之精也。为盗，取水行潜窃如盗贼也。其于木也为坚多心，取刚在内也。

《说卦传》：

离为火，为日，为电，为中女，为甲冑，为戈兵；其于人也，为大腹；为乾卦，为鳖，为蟹，为蠃，为蚌，为龟；其于木也，为科上槁。

《正义》：

离为火，取南方之行也。为日，取其日是火精也。为电，取其有明似火之类也。为中女，如上释离为中女也。为甲冑，取其刚在外也。为戈兵，取其刚在于外，以刚自捍也。其于人也为大腹，取其怀阴气也。为乾卦，取其日所烜也。为鳖，为蟹，为蠃，为蚌，为龟，皆取刚在外也。其于木也为科上槁；科，空也；阴在内为空，木既空中者，上必枯槁也。

《说卦传》：

艮为山，为径路，为小石，为门阙，为果瓜，为阍寺，为指，为狗，为鼠，为野喙之独，其于木也，为坚多节。

《正义》：

艮为山，取阴在于下为止，阳在于上为高，

故艮象山也。为径路，取其山虽高，有涧道也。为小石，取其艮为山，又为阳卦之小者，故为小石也。为门阙，取其有径路，又崇高也。为果瓜，木实为果，草实为瓜，取其出于山谷之中也。为闾寺，取其禁止人也。为指，取其执止物也。为狗，为鼠，取其皆止人家也。为黔喙之属，取其山居之兽也。其于木也为坚多节，取其山之所生，其坚劲，故多节也。

《说卦传》：

兑为泽，为少女，为巫，为口舌，为毁折，为附决，其于地也为刚卤，为妾，为羊。

《正义》：

兑为泽，取其阴卦之小，地类卑也。为少女，如上释兑为少女也。为巫，取其口舌之官也。为口舌，取西方，于五事为言，取口舌为言语之具也。为毁折，为附决，兑西方之卦，又兑主秋也，取秋物成熟，稿杆之属则毁折也，果瓜之属则附决也。其于地也为刚卤，取水泽所停，则咸卤也。为妾，取少女从姊为娣也。为羊，如上释，取其羊性顺也。

三、《说卦传》的价值和意义

一般而言，学者对《说卦传》的评价并不是很高。戴君仁的一个说法很有代表性。他说：

《说卦》中有价值的话，只在前面两小段，如“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，都是极精深的哲理，贯通天人，故亦为宋儒所乐道。不过下面记载许多说象的话，都是术数的东西，内中有许多鄙琐的取象，毫无义理可言。我想此由于易本卜筮之书，它有自古相传积累下来的术数上的东西，传《易》者未便抛弃，便记录在《说卦》里。^①

这种说法，当然有它的合理性。《说卦传》与卜筮的关系，也是毋庸置疑的。汲冢竹书中有篇似《说卦》而异的东西，应该就是卜筮所用。但事实上，所有的《易传》都脱不了与卜筮的干系，就如《系辞传》对卜筮的歌颂一样。但它注重的却不是卜筮这一套。从表面上来看，《说卦传》对卦的解说烦琐无谓，实质上，它的目的是要将卦与天地阴阳四时五行万物

^① 戴君仁《易经的义理性》，见黄沛荣编《易学论著选集》，221页。

以及人间的道德性命都配合起来，说明《周易》之中包含着这些事物和道理。我们看《说卦传》的结构，从圣人作易的目的是顺性命之理讲起，然后是八卦的作用，八卦与四时五行的关系，八卦所取的德性，动物，人的身体，家庭之象，最后是众多的杂象。其排列错落有致，涉及自然物和人的众多方面。

《说卦传》的很多内容，并不新鲜，都见于许多其他书籍。但在《说卦传》的结构之中，这些内容又有特别的意义。它代表了八卦某方面的性质，与其他内容共同构成一个整体。

《说卦传》最后的部分，述及八卦的众多杂象，固然烦琐。但透过这些材料，让我们了解古人对于事物的分类，却别具一番意义。在《说卦传》中，八卦实际上代表了八个大类。每一类中大体都包括人，动物，植物，气候，形状和其他自然物等。这些原本看起来无关的事物之间依靠类的概念而建立了密切的关系。照古人对类的看法，同一类事物之间存在着相感应的联系，如《文言传》所说：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎。本乎天者亲上，本乎地者亲下。”因此《说卦传》的这部分内容为我们深入了解古人的思想，提供了非常重要的材料。

第七章

《序卦传》和 《杂卦传》

在这一章中，我们要讨论的是《易传》七篇的最后两篇——《序卦传》和《杂卦传》。这两篇的篇幅都不长，写作时间可能也较晚，而且很多学者认为，这两篇之间应存在某种关系，例如《杂卦传》也许正是针对《序卦传》而作的。所以这里把它们放在一章中论述。

一、《序卦传》

《序卦传》的核心在于一个“序”字，它指的是《周易》六十四卦的排列次序。就我们目前所知道的

情况，在先秦时期，《周易》的卦序就已不只一种。马王堆汉墓帛书中曾发现一本《周易》，它的卦序就与通行本不同。帛书的卦序以八经卦为中心，上下卦各依一定次序搭配，构成了一个形式上非常整齐的系统。其排列较通行本《周易》更有规则，便于记忆。汉代以后，也还出现过几种卦序。就帛书本《周易》和通行本《周易》的关系而言，一般认为前者要晚于后者。因为一方面，西晋太康年间发现的战国中期魏襄王墓中，就曾藏有一部与通行本内容一致的《周易》，可能说明至少在战国中期，通行本卦序已经存在。另一方面，假设先出现一种如帛书《周易》那般整齐的卦序，则通过本卦序的出现就很难理解。因为与帛书卦序相比，通行本的卦序显得有些杂乱无章。

无论如何，《序卦传》是说明通行本《周易》卦序意义的。它的写作年代，也没有直接的材料可以证明。《淮南子·缪称训》曾引“易曰：剥之不可遂尽也，故受之以复”，应该根据的是《序卦传》，这能证明该传在汉初已经存在。但它写作的上限，很难确定。从内容上看，《序卦传》与《说卦传》的联系比较密切。它关于坎离震巽艮兑几卦意义的解释，与《说卦传》完全一致。另外，它说“主器者莫若长子，故受之以震”，与《说卦传》以震为长子的看法也一样。虽然这些思想在很早就已经出现，但毕竟以《说

卦传》的论述最成系统，所以尽管不能确定，它受《说卦传》影响的可能性还是比较大的。如此说来，它的作成年代也不太早，以秦汉之际最有可能。

《序卦传》的文字不多，为了讨论方便，我们先把它全文录下：

有天地，然后万物生焉。盈天地之间者惟万物，故受之以屯。屯者盈也，屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者蒙也，物之自稚也。物稚不可不养也，故受之以需。需者饮食之道也。饮食必有讼，故受之以讼。讼必有众起，故受之以师。师者众也。众必有所比，故受之以比。比者比也。比必有所畜，故受之以小畜。物畜然后有礼，故受之以履。履而泰，然后安，故受之以泰。泰者通也。物不可能终通，故受之以否。物不可以终否，故受之以同人。与人同者，物必归焉，故受之以大有。有大者不可以盈，故受之以谦。有大而能谦必豫，故受之以豫。豫必有随，故受之以随。以喜随人者必有事，故受之以蛊，蛊者事也。有事而后可大，故受之以临。临者大也。物大然后可观，故受之以观。可观而后有所合，故受之以噬嗑。嗑者合也。物不可以苟合而已，故受之以贲。贲者饰也。致饰然后事则尽矣，故受之以剥。剥者剥也，物不可以终

尽，剥穷上反下，故受之以复。复则不妄矣，故受之以无妄。有无妄然后可畜，故受之以大畜。物畜然后可养，故受之以颐。颐者，养也。不养则不可动，故受之以大过。物不可以终过，故受之以坎。坎者，陷也。陷必有所丽，故受之以离。离者，丽也。

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。夫妇之道，不可以不久也，故受之以恒。恒者，久也。物不可以久居其所，故受之以遁。遁者，退也。物不可以终遁，故受之以大壮。物不可以终壮，故受之以晋。晋者，进也。进必有所伤，故受之以明夷。夷者，伤也。伤于外者，必反于家，故受之以家人。家道穷必乖，故受之以睽。睽者，乖也。乖必有难，故受之以蹇。蹇者，难也。物不可以终难，故受之以解。解者，缓也。缓必有所失故受之以损。损而不已必益，故受之以益。益而不已必决，故受之以夬。夬者，决也。决必有遇，故受之以姤。姤者，遇也。物相遇而后聚，故受之以萃。萃者，聚也。聚而上者，谓之升，故受之以升。升而不已必困，故受之以困。困乎上者必

反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。主器者莫若长子，故受之以震。震者，动也。物不可以终动，止之，故受之以艮。艮者，止也。不可以终止，故受之以渐。渐者，进也。进必有所归，故受之以归妹。得其所归者必大，故受之以丰。丰者，大也。穷大者必失其居，故受之以旅。旅而无所容，故受之以巽。巽者，入也。入而后说之，故受之以兑。兑者，说也。说而后散之，故受之以涣。涣者，离也。物不可以终离，故受之以节。节而信之，故受之以中孚。有其信者必行之，故受之以小过。有过物者必济，故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济终焉。

《序卦传》对六十四卦的说明，有如下几个特点：

第一，除了对乾坤两卦依据取象说解释为天地外，其他各卦大体以卦名为主阐发卦义，基本不涉及卦象。如它解释屯卦，有盈和始生两种意义；蒙卦，则取物之幼稚，蒙昧之义等。其对卦义的说明，有些取自于《彖传》，如“泰者通也”；与《彖传》释泰卦“天地交而万物通也”当有关系。有些取自于《象传》，它以需为饮食之道，与《象传》“云上于天，需。君子以饮食宴乐”相同；以礼释履，与《象传》“上天下泽，履。君子以辨上下，定民志”也有关。

同时有一些当是《序卦传》的独创，如“蛊者事也”，“临者大也”等，与《彖传》、《象传》不同，可能出于作者自己的理解。

第二，《序卦传》试图把六十四卦之间的关系视为具有逻辑因果性的必然关系。前一卦是后一卦的原因，后一卦是前一卦的结果。从文字上来看，它用“受之以”三个字来表现。受是承受、承继的意思。若仔细区别，这种“受”的关系可以分成三种，王夫之在《周易外传》中称之为“相因”、“相成”和“相反”。相因是后卦承前卦发展，如屯是物之初生，蒙卦是物之蒙昧，屯后面是蒙，表现“物生必蒙”之义。相成是前卦待后卦而成，如万物处于幼稚蒙昧状态，就需要养育，需卦讲饮食之道，与养育有关，所以蒙卦后面就是需卦。相反是后卦与前卦意义相反，如泰卦是通，否卦是闭塞不通，否卦接泰卦，表示“物不可以终通，故受之以否”。

第三，《序卦传》还力图赋予此种必然性的顺序以更丰富的意义。譬如它对乾坤屯蒙的解释，就有宇宙生成论的气息。乾坤为天地，这是万物的本原，有了天地，万物就产生。屯是万物刚刚产生的意思，蒙是对万物初始状态的一种描述。不过，它的着眼点始终是在人的上面，在中国很多古书中，物往往都指人，《序卦传》里也是如此。所以其对卦的解释，是

以人事和人道为中心展开。在儒家重视的各种德目中，《序卦传》对礼给予了特别的关注。一则言“物畜然后有礼”，再则言“有上下然后礼义有所错”。本来，“序”字与礼就有直接的关系，礼以别异，就是要在人群中理出一个秩序。所以借讨论六十四卦的次序来发挥礼的观念，是再自然不过的事了。值得注意的是，其对从需卦到履卦泰卦的说明，似乎含有论述礼的起源和作用的意味。需是饮食，人为了饮食而争执冲突，于是形成不同的群体，群体要有核心，组织有凝聚力，这就需要礼。有了礼之后，一切事情就都通顺了。《序卦传》这里的解释描述了一个由乱到治的过程，而礼的有无是治乱的关键。这与荀子的思想有一致之处，《荀子·礼论篇》说：

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。故礼者养也。

这里讲的人生相当于屯蒙两卦的物之初生，欲好比需卦的饮食，求相当于讼卦，争和乱近于师卦，礼则是履卦。以《荀子》与《序卦传》相比，有若合符节之感。《序卦传》这里的解释，很可能就是想把荀

子关于礼的思想注入到《周易》的卦序中去。

第四，根据杜预在《春秋左传集解》后序中的说法，汲冢竹书发现的《周易》就已分上下篇，可知《周易》上下篇的区分较早。《序卦传》对这种区分非常留意，它的结构，正是依上下篇分成两部分。而且它对上下篇开始的两卦，都赋予特殊的意义。如上篇从乾坤开始，《序卦传》以为，乾坤是天地，其余众卦是万物的不同情境，万物来于天地，所以卦的排列就以乾坤为首，以表达“有天地然后万物生焉”之义。至于下篇为什么始于咸恒，《序卦传》说：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。恒者久也。

这里没有提到咸卦的名字，正如前面没有提到乾坤一样。它以咸为夫妇之义，与《彖传》和《荀子》相同。所以夫妇就代表了咸。《荀子·大略篇》说夫妇是君臣父子之本也，《序卦传》这里铺陈的就是这个意思。依照它的说法，夫妇是人伦人道的开始，所以咸卦位居下篇之首。好比天地的万物的开始，所以乾坤居全书之首。这样，后人常常讨论的一个问题，即《周易》上下篇的区分为什么不各由相同的三十二卦

组成，而是上篇三十卦，下篇三十四卦，呈现不对称的结构，其理由在《序卦传》中实际上已经有了非常深刻的说明。可见，《序卦传》除了解释卦序之外，还解释了上下篇的区分问题。

就《周易》卦序而言，其排列确实有一定的规律可循。这就是唐代学者孔颖达指出的“两两相偶，非覆即变”。两两相偶，是说以两卦为单位而形成一对子，如第一卦和第二卦是一对，第三卦和第四卦是一对等。非覆即变，是指一对中两卦象之间的关系。覆是颠倒，即前一卦的卦象颠倒过来就是后一卦的卦象；譬如屯卦和蒙卦，需卦和讼卦之间的关系就是如此。变是阳变阴，阴变阳，即前一卦卦象中的阴爻变成阳爻，阳爻变成阴爻，就成了后一卦的卦象。如乾和坤之间就属于这种情形。也有几对卦说成覆和变都可以。如泰和否等。大体说来，三十二对卦中，属于覆的比较多，属于变的比较少。依照上述的理解，《周易》六十四卦的排列顺序也有法可循，而且这个法主要与卦象有关。这样排列的理由，若从义理的角度理解，是突出了卦象的对立关系。若从实用的角度理解，可能是方便记忆。记住了一卦，等于记了两卦。这与后来朱熹编六十四卦卦名歌的用意是一样的。但是，从“非覆即变”来看六十四卦的话，成对的卦之间则没有任何必然的联系。《序卦传》的作者

也许正是不满意于这一点，才有意回避“非覆即变”的规律。同时，它也就完全不考虑卦象，而只从卦名着眼了。

《序卦传》的作法，因为一定要在相邻各卦之间建立必然的联系，所以有时不免牵强附会。加上它完全忽略了卦象的因素，因而很早就招致了后人的质疑。韩康伯在注《序卦传》的时候，就曾说“凡序卦所明，非易之蕴也。盖因卦之次，托以明义……失之远矣”。欧阳修之后，更明确说它非圣人之作。但《序卦传》的价值，还是不能忽视的。它把儒家丰富的内容都灌注到了卦序中去，不能不说是一个创见。另外，经过它的工作，促使后人更加注意卦序的意义问题。再者，至少它也有帮助人们记忆卦序的作用。

二、《杂卦传》

与《序卦传》相比，《杂卦传》的字数更少，也更少引人注目。《史记》和《汉书》都没有提到它的名字，以至于以前曾有学者怀疑它可能出于刘歆、班固之后。但是，我们如果仔细阅读《汉书》的话，班固于《艺文志》中曾经提到“孔氏为之彖、象、系辞、文言、序卦之属十篇”，虽然没有说到《杂卦传》的名字，但十篇中无疑是包括了它在内的。再进一步

来看，《艺文志》的《六艺略》里也列有《易经》十二篇，并注明是施、孟、梁丘三家所传，这十二篇显然是《易经》上下篇和十翼的相加。可见在施、孟、梁丘三家之时，《杂卦传》已经出现，而且与《彖传》、《象传》等结合为一个整体。施、孟、梁丘三家的立于学官，据历史记载，是在汉宣帝的时候。但是，《杂卦传》的出现也不会太早，王充在《论衡·正说篇》中说到：

孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸易、礼、尚书各一篇，奏之。宣帝下示博士，然后易、礼、尚书各益一篇。

这由河内女子发现的逸易，显然是十翼中的一篇。但具体是哪一篇，说法不一。《隋书·经籍志》以为是《说卦》三篇，其云：

及秦焚书，周易独以卜筮得存，惟失说卦三篇。后河内女子得之。

但这里的说法有很多令人生疑之处。首先是王充的一篇变成了三篇，其次《说卦》本身只是一篇，而且司马迁在《史记》里已经提到过它，所以也谈不上“逸”的问题。这样看来，所谓逸易一篇应该从其他六种的《易传》中去考虑，被司马迁提到的彖、象、系辞、文言显然都可以排除，《序卦传》在《淮南子》中被称引过，最后就只剩下《杂卦传》了。如果这种

估计是正确的，那我们这里讨论的《杂卦传》实际上发现于汉宣帝时代，也正是施、孟、梁丘三家立于学官之时。当然，这样说并没有完全解决《杂卦传》的写作年代问题。因为，如果它真是河内女子发老屋所得的，《杂卦传》的写作年代就会比汉宣帝时早很多。

从内容上来说，《杂卦传》讨论的是《周易》六十四卦中每一卦的意义。其特点是把六十四卦分成三十二对，两两相对地进行论述，如“乾刚坤柔，比乐师忧”之类。从形式上来说，全篇非常整齐有序，全无杂乱无章之感。但是若相对于通行本《周易》六十四卦的排列顺序而言，确是“杂糅众卦，错综其义”（韩康伯语），这正是该传取名为杂的原因。其实世间所有被看作“杂”的事物，都是相对于一定的秩序而言的。与一定的秩序相合者不杂，不合者即杂。在《周易》中，这一秩序就是通行本六十四卦的排列次序，而且，这一次序被《序卦传》的作者看作具有某种必然性。后世如果有人不照此次序叙述六十四卦，肯定会被视为“杂”了。正因为如此，所以很多学者都认为，《杂卦传》的写作应该是在《序卦传》之后。

《杂卦传》的篇幅并不长，其所述各卦意义非常简明，且通篇叶韵，便于记忆。为了讨论的方便，我们先把它全文列出：

乾刚坤柔，比乐师忧。临观之义，或与或

求。屯见而不失其居，蒙杂而著。震起也，艮止也。损益，盛衰之始也。大畜时也，无妄灾也。萃聚而升不来也。谦轻而豫怠也。噬嗑食也，贲无色也。兑见而巽伏也。随无故也，蛊则飭也。剥烂也，复反也。晋昼也，明夷诛也。井通而困相遇也。咸速也，恒久也。涣离也，节止也。解缓也，蹇难也。睽外也，家人内也。否泰反其类也。大壮则止，遁则退也。大有众也，同人亲也。革去故也，鼎取新也。小过过也，中孚信也。丰多故也，亲寡旅也。离上而坎下也。小畜寡也，履不处也。需不进也，讼不亲也。大过颠也，姤遇也，柔遇刚也。渐女归待男行也，颐养正也。既济定也，归妹女之终也。未济男之穷也。夬决也，刚决柔也。君子道长，小人道忧也。

关于《杂卦传》，有几个问题需要注意。第一，其两两相偶的论述方式有没有依据，依据何在？我们知道，《序卦传》的依据就在经文的卦序之中，《杂卦传》虽然与之不同，但它依据的其实也是《周易》经文的卦序。通行本六十四卦的排列，若着眼于卦象的话，有其明显的特点。这就是孔颖达所说的“非覆即变”，即若把《周易》六十四卦依序分作三十二组的话，则第一组内两卦的卦象之间存在着“非覆即变”

的关系。所谓“覆”是指卦象颠倒，所谓“变”是指卦象反对。前者如屯、蒙，剥、复之类；后者如乾、坤，中孚、小过之类。但在相邻的两组之间，并无必然的联系。这样的安排显然不是无意的，而是包含着作者一定的意图。意图之一可能是便于记忆，记住了三十二个卦，便等于记住了六十四卦；意图之二就是揭示存在于卦象中的对立现象，这种对立甚至从卦名中都可以看出，譬如泰之于否，即济之于未济等。而《杂卦传》就是依据这种“非覆即变”的排列方式，对六十四卦意义进行与之相合的解释。在诸种解释《周易》的文献中，《杂卦传》可能是最早揭示存在于卦象中的两两相对结构的作品。

第二，《杂卦传》对诸卦意义的说明，所依据的原则并不一致。有的是着眼于卦象，如乾卦六爻皆阳，故称刚；坤卦六爻皆阴，故称柔。有的是直接从卦名中引申，如“比乐师忧”、“大有众也，同人亲也”、“睽外也，家人内也”之类。值得注意的是它与《说卦传》的关系。《说卦传》论说八卦之取象和德性，并将八卦与四时及四方配合，《杂卦传》的有些说法似乎与之有关。如“震起也，艮止也”与《说卦传》“震动也，艮止也”略同而有小异，“起”字突出了开始的意義。在《说卦传》中，震卦居东方，为春，这是一岁的起始，艮则居东北方，为一岁的终

止。又如“离上而坎下也”一句，当然可以从离为火、火性炎上，坎为水、水性润下的角度来解释，但若依照《说卦传》的方位说来解释，离卦位居南方、为上，坎卦位居北方、为下，也能说通。

第三，它描述诸卦的次序是否代表了一种新的卦序？在历史上，《周易》六十四卦的排列曾经出现过几种不同的次序。典型的如 1973 年在湖南长沙马王堆汉墓中发现的帛书《周易》，其卦序就与通行本有很大的不同。其后，汉代的易学家京房、南北朝时期的卫元嵩等也制造过新的卦序。但这并不意味着任何人都有重新排列六十四卦的兴趣。就《杂卦传》而言，它代表一种新卦序的可能性微乎其微。一方面，迄今为止我们尚未发现任何一个与《杂卦传》所述次序相同的《周易》传本；再者，从中我们实在看不出其中存在着特殊的或有意义的组织原则。从一些线索分析，《杂卦传》依据通行本卦序的可能性最大。其一，如上文已经提到的，《杂卦传》以两两相对方式叙述易卦的方式，与通行本《周易》“非覆即变”的排列方式相同；其二，很多学者都注意到《杂卦传》安排乾坤和咸恒诸卦的位置与通行本相同。我们知道，通行本《周易》分作上下两篇，上篇始于乾坤，下篇始于咸恒。前者在六十四卦中位居第一和第二自不必说，后者的位置是第三十一和第三十二，《杂卦

传》中它们的次序与此相同。这种情形表明，《杂卦传》虽然不是对卦序毫不在乎，但它似乎并不着意于一种新卦序的建立。它关注的仍主要是揭示出六十四卦之间的两两相对的关系。

第四，我们应充分注意该篇的韵文体裁对其内容的影响。有的时候，由于对叶韵的追求，需要作出一些必要的调整。譬如其描述相对两卦的次序，大多与通行本相同，如乾坤、屯蒙之类，但是也有颠倒的情况，像通行本中师卦在比卦的前面，而《杂卦传》则云“比乐师忧”，先比卦后师卦，这显然与追求叶韵有关。柔和忧叶韵，如果说“师忧比乐”，就失了韵。类似的例子还有一些，这里不一一列举。还有一种情形是为了追求叶韵，而违反一般的叙述方式。例如《杂卦传》通常都是先说卦名，再说卦义，但是也有一变例，那就是“丰多故也，亲寡旅也”。旅是卦名，却被放在了卦义“亲寡”之后，这也是叶韵的需要，故和旅协鱼部韵，最明显的情形是为了叶韵，而不惜破坏卦象两两相对的结构。这就是被广泛注意到的最后八个卦。如果严格按照卦象的相对关系来说，这八个卦应该分成如下的四组，即大过和颐、渐和归妹、姤和夬、即济和未济。但《杂卦传》的叙述，则是依照大过、姤、渐、颐、既济、归妹、未济和夬的序次。前人对此种现象曾有过种种解释，朱熹的说法

是：

卦不反对，或疑其错简，今以韵协之，又似非误，未详何义。^①

在后面八个卦的叙述中，刚与行、终与穷、柔与忧都有叶韵的关系。这种情形可能就是为了追求通篇的叶韵，而牺牲了内容的统一性。当然，也不排除这段话确实存在错简的可能性。黄沛荣对这段话的顺序进行了调整，即使卦象两两相对，又使句子之间存在叶韵的关系。他调整后的顺序是：

大过，颠也，颐养正也。既济定也，未济男之穷也。归妹女之终也，渐、女归待男行也。姤遇也，柔遇刚也，夬决也，刚决柔也。君子道长，小人道忧也。

黄先生认为，这样调整之后，与变、覆，与协韵，环环相扣，绝不可易。而最特殊者，乃末尾柔、忧二韵，又与篇首乾刚坤柔，比乐师忧相呼应，此盖《杂卦传》作者之匠心独运也。^②

就《易传》内部而言，《杂卦传》与《彖传》和《序卦传》的关系最值得注意。与《彖传》的关系主

① 朱熹《周易本义》，北京市中国书店，1990年。

② 黄沛荣《周易卦序探微》，见《易学乾坤》，台湾大安出版社，1998年，第23页。

要是承继了其中对很多卦的解释以及解释方式。另外，《杂卦传》注意卦象德性，以及直接从卦名引申卦义的做法，与《彖传》也完全一致。还有，若我们注意《杂卦传》的结构，便会发现其终始都与刚柔的观念有关，而且以刚柔分别代表君子和小人。这可以反映出作者对刚柔的观念情有独钟。如我们在讨论《彖传》时说过的，《彖传》最喜欢使用刚柔的观念，并且赋予其以道德的意义。至于其与《序卦传》的关系，则呈现出相反的态势。不止一位学者提到《杂卦传》的创作应该与《序卦传》有关。具体地说，就是《杂卦传》的作者不满于《序卦传》很多牵强附会之处，于是另做该传来说明六十四卦之间的关系。这种说法不无道理，我们看《杂卦传》对各卦的解说，除了一些已经成为定论的认识之外，很多情况下都与《序卦传》不同，似有意为之者。我们可以用对照的方式来举一些例子：

序卦传

需者，饮食不道也

师者，众也

比者，比也

履，礼也

临者，大也

盍者，合也

杂卦传

需，不进也

师忧

比乐

履，不处也

临观之义，或与或求

噬嗑，食也

贵，饰也

贵，无色也

从这种情形，也可看出《杂卦传》和《序卦传》肯定不会出于一人之手。

[General Information]

书名=易传通论

作者=王博著

页数=264

出版社=北京市：中国书店

出版日期=2003

SS号=11155557

DX号=000003002934

URL=http://book.szdnnet.org.cn/bookDetail.jsp?dxNumber=000003002934&d=1CF6B167E23B55304F2C08D8A07EDC92

封面页	
书名页	
版权页	
前言页	
目录页	
引言：经典及其解释	
	一、六经的形成
	二、为什么需要经典
	三、经典的解释
第一章	《易传》的形成与编纂
	一、从《周易》到《易传》
	二、《易传》的年代和作者
	三、《易传》的编纂
第二章	《彖传》
	一、《彖传》的作者和年代
	二、《彖传》解经的体例
	三、刚柔说和时的观念
	四、天施地生的宇宙论
	五、人道本于天道
第三章	《象传》
	一、《象传》的写作年代
	二、《大象传》解经的体例
	三、《大象传》的义理
	四、《小象传》解经的体例
	五、《小象传》的义理
第四章	《系辞传》
	一、关于《系辞传》的年代和作者
	二、对《周易》一书的理解
	三、论占筮与大衍之数
	四、论卦爻象和卦爻辞
	五、一阴一阳之谓道
	六、刚柔相推而生变化
	七、三陈九卦与忧患意识
第五章	《文言传》
	一、乾《文言传》
	二、坤《文言传》
第六章	《说卦传》
	一、《说卦传》的写作年代
	二、《说卦传》的内容
	三、《说卦传》的价值和意义
第七章	《序卦传》和《杂卦传》
	一、《序卦传》
	二、《杂卦传》
附录页	